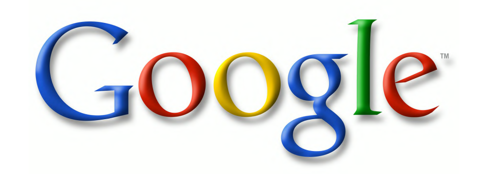






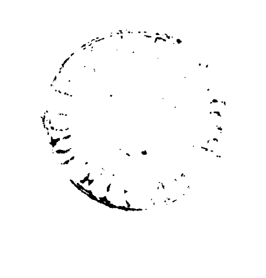






Irenäus

der Bischof von Lyon.



Irenäus
der Bischof von Lyon.

Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche

von

Heinrich Ziegler,
Gymnasiallehrer.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1871.

Seinem verehrten Oheim

dem Prediger

Dr. A. Sydow

in dankbarer Liebe

D. V.

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem theologischen Publikum eine Arbeit, deren Gegenstand, wie ich hoffe, in doppelter Beziehung Interesse bei den Fachgenossen finden wird. Einmal ist die Persönlichkeit des Bischofs von Lyon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, dessen Leben, Lehre und kirchliche Bedeutung ich darzustellen versuche, trotz der vielfachen Bearbeitung seines Zeitalters durch die Kirchengeschichtsschreiber unserer Zeit meist auffallend vernachlässigt worden. Alle nennenswerthen Schriftsteller der alten Kirche, insbesondere der ersten drei Jahrhunderte, sind in neuerer Zeit vielfach durchforscht und dargestellt worden. Ausser den Schriften des neuen Testaments haben die sogenannten apostolischen Väter, es haben ferner die pseudepigraphischen Schriften und die Apologeten meist eingehende monographische Bearbeitung gefunden, und alle wichtigeren kirchlichen

Schriftsteller, die ungefähre Zeitgenossen des Irenäus sind, Tertullian und Cyprian wie auch die Alexandriner Klemens und Origenes, sind von Seiten ihrer Persönlichkeiten, ihrer Lebensschicksale, ihrer Lehre und kirchlichen Thätigkeit eingehend behandelt worden. Nur des Irenäus Persönlichkeit und Lehre hat auffallend selten und meist nur bruchstückweise eingehendere Behandlnng gefunden, und wir sind daher in Bezug auf ihn in vielen Punkten noch heut auf die fleissigen und zum Theil sehr scharfsinnigen, aber nach dem heutigen Stande der Forschung unzureichenden Arbeiten früherer Jahrhunderte angewiesen[1]),

---

[1]) Ausser den Vorreden zu den ältesten Ausgaben des Irenäus von Erasmus 1526, Gallasius 1569, Grynäus 1571 sind namentlich die Abhandlungen vor den Ausgaben von Feuardent (Vita S. Irenaei episcopi et martyris ex illius et aliorum patrum scriptis collecta), Grabe (Prolegomena de vita et scriptis Irenaei, ipsorumque variis editionibus et novissimae hujus ratione et consilio. Sectio I—III Oxon. 1702) und vor allem die kenntnissreichen und scharfsinnigen Arbeiten von Massuet (Dissertationes in Irenaei libros als Vorrede zu seiner Ausgabe des Irenäus. Par. 1710. Ven. 1734. 2 S.) hervorzuheben.

Die von Semler (besonders in den dissert. in Tertull. in seiner Ausgabe des Tertullian Vol. V. p. 261. 300 ff.) angeregten Zweifel an der Echtheit des Werkes gegen die Gnostiker sind durch die Abhandlung Chr. G. F. Walch's de αὐθεντίᾳ librorum Iren. adv. haer. in nov. commentariis societ. scient. Gotting. T. V. p. 1. als erledigt anzusehen. Alle diese Arbeiten, sowie auch die Verhandlungen über die von Pfaff in der Turiner Bibliothek aufgefundenen Fragmente des Irenäus, finden sich vereinigt im Apparat zu der von mir benutzten Ausgabe von A. Stieren, S. Irenaei quae supersunt omnia II. T. Lipsiae (T. O. Weigel) 1853. Auch enthält diese Ausgabe eine umfassende, zu einem fortlaufenden Commentar zusammengestellte Sammlung aller für die Kritik und Auslegung wichtigen Bemerkungen verschiedener Gelehrten zu allen Theilen des Irenäischen Werkes. — Von neueren Gesammtdarstellungen der Theologie des Irenäus sind zu nennen vor Allem der Artikel von A. Stieren in der Hallischen Encyclopädie der W. und K. II. Sektion. Band 23, sowie seine Schrift de Irenaei adv. haer. operis

während doch die Nachrichten über des Irenäus kirchliche Wirksamkeit und sein uns erhaltenes umfassendes Hauptwerk gegen die Gnostiker die Darstellung dieser interessanten Erscheinung einer so wichtigen Zeit in einem geschlossenen Bilde wohl möglich machen.

Darf daher ein Versuch der Ausfüllung dieser Lücke in unsrer Kenntniss der Entwicklung der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten als solcher wohl ein Interesse für sich in Anspruch nehmen, so würde mich doch grade die Persönlichkeit des Irenäus zu einer solchen Arbeit nie aufgefordert haben, wenn nicht in seinem Leben eine Menge Fäden zusammenliefen, die uns zu einer tieferen Erkenntniss der Entstehung der altkatholischen Kirche hinleiteten, und wenn nicht grade in der, an sich keineswegs sehr bedeutenden und ursprünglichen, Persönlichkeit dieses Kirchenvaters fast alle die Elemente sehr klar vor Augen lägen, die für unsre Kenntniss der alten Kirche an ihrem wichtigsten Wendepunkt von besonderer Bedeutung sind. Die Entstehung der altkatholischen

---

fontibus, indole, doctrina et dignitate. Gottingae. 1836, ferner Böhringer (die Kirche Christi und ihre Zeugen. Erster Band. I. Abtheilung) und Kling's Artikel in Herzogs Realencyklopädie für Theologie und Kirche. Band VII. — Die Werke von Bearen, An account of the life and writings of Irenaeus. London 1841 und J. M. Prat, Histoire de Saint Irenée, second Evèque de Lyon. Lyon et Paris 1843 habe ich nicht benutzen können, ebenso die Arbeit von G. Schneemann, Sancti Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium commentatum et defensum. Freiburg i. Breisg. 1870. Die übrigen Abhandlungen über einzelne Theile der irenäischen Theologie werden nachher erwähnt und besprochen werden; ebenso Graul's Schrift über die Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters.

Kirche aber ist für alle Diejenigen vom höchsten Interesse, welche Sinn für eine wirklich geschichtliche Entwicklung unsrer Religion haben und nicht von vorneherein die Identität der apostolischen Kirche nach Lehre und Verfassung mit der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts als unantastbaren Glaubenssatz aufstellen. Allein eine scharfe Beobachtung der Gestaltung der Kirche in Lehre und Verfassung an dem Punkt, wo aus dem Reiche Jesu und der apostolischen Kirche unter schweren inneren Kämpfen die wesentlich gesetzliche, mit festen Institutionen versehene, auf die Weltbeherrschung berechnete katholische Kirche des Alterthums geboren ward, wirft das gehörige Licht auf die urchristliche Zeit; sie allein ist im Stande, uns eine Grenzlinie ziehen zu lassen zwischen dem, was urchristlich und apostolisch und was katholisch-kirchlich ist; sie allein wird auch einen Maassstab für unser Urtheil darüber abgeben können, inwieweit die Kirchen des Protestantismus nicht bloss über die verderbte katholische Kirche des Mittelalters, sondern auch über die altkatholische Kirche hinausgegangen und zum Urchristenthum zurückgekehrt sind, andrerseits aber auch, wie viele Elemente der ersten festen Gestaltung des Christenthums in der altkatholischen Kirche sie ungeprüft als christliche Wahrheit hinübergenommen haben. Nur der Einblick in die Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche endlich wird uns ihre geschichtliche Nothwendigkeit aus dem Wesen

der christlichen Religion und aus den Zuständen der damaligen Zeit begreifen lassen und uns so ein wahrhaft geschichtliches und darum gerechtes Urtheil über ihren Werth ermöglichen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass jede Darstellung des kirchlichen Lebens und Lehrens in irgend einem Zeitpunkt während der drei ersten Jahrhunderte sich überwiegend mit der inneren Entwicklung des Christenthums beschäftigen und von den äusseren Schicksalen der Kirche wie auch von ihrem Verhältniss zum Staat noch fast gänzlich absehen muss. Auch bei einer Darstellung des Lebens und der kirchlichen Wirksamkeit des Irenäus sind wir beinahe ausschliesslich auf die Lehr- und Verfassungsfragen der Kirche angewiesen. Die Entstehung der altkatholischen Kirche beruht ja wesentlich auf einem inneren Process der Entwicklung des Christenthums, und der an sich bedauerliche Umstand, dass über die persönlichen Schicksale und das äussere Leben des Irenäus und seiner Zeitgenossen nur so sehr dürftige und grossentheils nur sehr unsichere Nachrichten auf uns gekommen sind, fällt darum für unsern Zweck nicht so schwer ins Gewicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Gewiss ist es namentlich für die Dogmengeschichte der beiden ersten Jahrhunderte, für welche uns so spärliche und unzuverlässige Quellen fliessen, von der grössesten Wichtigkeit, als Anhaltspunkte und Marksteine der Entwickelung mehr bestimmte Daten zu gewinnen, als wir besitzen, doch erscheint grade

das Bild der kirchlichen Wirksamkeit und der Theologie des Irenäus, vom richtigen Gesichtspunkt aus gesehen, im Ganzen so widerspruchslos und einleuchtend, seine Stellung zu den kirchlichen Fragen seiner Zeit fast überall so klar bestimmt, dass für den Zweck einer wesentlich dogmengeschichtlichen Darstellung seiner Bedeutung der Mangel an genaueren Nachrichten über die äussere Gestaltung seines Lebens weniger fühlbar wird. Ebendeshalb aber habe ich auch geglaubt, mich in diesem Punkt kürzer fassen und nicht auf weithergeholte Combinationen und unsichere Hypothesen einlassen zu sollen, die den Leser ermüden, ohne uns doch in irgend einem wesentlichen Punkte eine sicherere Kenntniss der Lebensschicksale des Irenäus und der äusseren Verhältnisse der Kirche zu seiner Zeit zu verschaffen[1]).

---

[1]) Von ausserordentlicher Wichtigkeit wären genauere Nachrichten über das Leben des Irenäus, ausser für die Chronologie der beiden ersten kirchlichen Jahrhunderte überhaupt, namentlich für unsere Kenntniss der Entstehung und Entwickelung der Gnosis und ihrer frühesten kirchlichen Bestreitungen. Nach dem vorliegenden Stande unsrer Nachrichten muss fast Alles, was wir an sicheren Daten über die Entstehung und Bekämpfung der Gnosis gewinnen, auf dem Wege eingehender Quellenkritik der auf uns gekommenen häresiologischen Werke und vermittelst verwickelter Combinationen und Hypothesen erschlossen werden. Für diese Arbeit ist natürlich, da ausser den übrigen frühesten häresiologischen Werken auch die von Irenäus (nach 4, 6, 2. p. 573) benutzte Darstellung und Bekämpfung der Gnostiker durch den Märtyrer Justin (*Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων σύνταγμα*) verloren gegangen ist, die Schrift des Irenäus gegen die Gnostiker von der grössesten Wichtigkeit. Doch liegt die Durchforschung derselben nach diesem Gesichtspunkt meinem Zwecke fern. Das Beste und Sicherste, was bis jetzt über die schriftlichen (häretischen und katholischen) Quellen der irenäischen Darstellung der Gnosis und ihr Verhältniss zu allen späteren kirchlichen

Mein Interesse an Irenäus als einem Hauptüberleiter aus dem nachapostolischen Zeitalter zur Katholicität war zuerst in Bezug auf die principiellen Fragen nach der Autorität, der er folgt und die er zum Maassstabe des Christlichen macht, rege geworden, und ich habe deshalb seine Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche schon im Jahre 1868 als Programmabhandlung des hiesigen Joachimsthalschen Gymnasiums bearbeitet. Seitdem habe ich bei fortgesetztem Studium des Irenäus und der ganzen Zeit, der er angehört, gefunden, dass sich auf allen Punkten der Lehre wie der kirchlichen Thätigkeit des Irenäus gleichmässig dasselbe Streben geltend macht, aus dem die altkatholische Kirche hervorgegangen ist, und dass deshalb eine zusammenhängende Bearbeitung dieses kirchlichen Schriftstellers für den eben bezeichneten Zweck nach den verschiedensten Seiten fruchtbringend sein kann.

Eine Schlussabhandlung zu der vorliegenden Arbeit, welche die Spuren der fortgehenden Wirksamkeit des Irenäus nach seinem Tode behandeln sollte, ist mir namentlich in Folge ausgedehnter Untersuchungen

---

Darstellungen ermittelt worden ist, hat der grössseste Kenner des Gnosticismus, R. A. Lipsius, geleistet (in der Abhandlung über die ophitischen Systeme. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1863. vergl. bes. 4. S. 421. und vor Allen in der Schrift: Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien 1865. vergl. bes. S. 50—62), auf dessen Arbeiten ich hiermit verweise. Was sich aus Irenäus für die Chronologie der römischen Bischöfe bis auf Eleutherus gewinnen lässt, liegt in dem Werke desselben Gelehrten über die Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts, Kiel 1869, vor.

über Hippolytus und den Verfasser der sog. Philosophumena unter den Händen zu sehr angewachsen, als dass sie hier noch am richtigen Platz stände. Wenn dieselbe innerlich fertiger und abgeschlossener ist als bis jetzt, findet sich vielleicht ein anderer Ort für sie. Von der Darstellung der Theologie des Irenäus kann sie jedenfalls ohne Schaden für diese getrennt werden.

Berlin, den 11. März 1871.

Inhalt.

Seite.

Einleitung.

Das Reich Gottes, welches Jesus Christus stiftete, ist von ihm nicht als ein vollendetes Werk seinen Jüngern und allen kommenden Geschlechtern nur zur Aufbewahrung übergeben worden, sondern es ist nach dem eignen Gleichniss des Stifters im Anfange unentwickelt gewesen wie ein Samenkorn, aus dem die Pflanze erst erwachsen soll. Die Entwicklung dieses Reiches betrifft aber nicht bloss seine Ausdehnung, sondern ebenso die Art seiner Gestaltung unter den Menschen, seines Einflusses auf sie, seine innere Natur und Beschaffenheit. Während die treibende Kraft desselben, die in der Verwirklichung des höchsten sittlichen Ideals erfasste Wesenseinheit von Gott und Mensch, stets dieselbe blieb, musste die Gestalt, unter der dieses höchste Ideal sich als gemeinschaftbildendes Princip in der Welt verwirklichen konnte, erst gefunden werden. Denn, obgleich es in der Person Jesu ursprünglich und vorbildlich ins Leben getreten war, trug dasselbe doch nach seinem Tode als Lebensprincip einer Gemeinschaft zunächst eine ihm nicht adäquate, vorchristliche Form: die ursprüngliche apostolische Kirche war wesentlich judenchristlich, gesetzlich. Erst eine geraume Zeit nach dem Entstehen dieser Gemeinschaft, und auch dann zunächst noch in einem sehr engen Kreise wurde man sich der ganzen Selbstständigkeit des Christenthums und seines relativen Gegensatzes gegen alles Vorchristliche, auch gegen das Judenthum, klar bewusst.

In der ganzen Periode von der Gründung der christlichen Kirche an bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gilt daher ihr Ringen und Kämpfen neben der Ausbreitung unter

den Völkern fast lediglich der Ablösung von dieser ihr fremden und der Gewinnung einer eignen Form. Die Bekehrung und das Auftreten des Apostels Paulus bezeichnet den thatkräftigen Anfangspunkt dieses Strebens, dessen Geltendmachung oder Bestreitung dann den mehr oder minder klar hervortretenden, aber stets erkennbaren Mittelpunkt aller schriftlichen Denkmäler dieses Zeitraums ausmacht.

Dieser Kampf ist selbst in der Zeit des Märtyrers Justin noch nicht beendet[1]). Nur sehr allmälich näherten sich die streitenden Richtungen durch Aufgabe der schroffsten Punkte ihrer Gegensätze soweit, dass sie das letzte Ziel des Christenthums auf Erden und seine Aufgabe in der Gegenwart, die Errichtung des Reiches Jesu als eine die ganze Menschheit umfassende Gemeinschaft, auch mit Bewusstsein als gemeinsames Werk aufnahmen und endlich im Angesicht der grössesten Gefahren und Schwierigkeiten, die von anderer Seite her drohten, ihre Differenzen ausglichen. Erst durch den die ganze Christenheit bewegenden Passahstreit im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts kommt der Gegensatz der paulinischen und judenchristlichen Richtung zur Ruhe, und es tritt nunmehr in schnellen Schritten die Bildung der ersten selbstständigen Gestaltung des gesammten christlichen Gemeinschaftslebens ein, die sich bis dahin vorbereitet hatte, es entsteht die allgemeine, alt-katholische Kirche, die alle Provinzialkirchen und Einzelgemeinden unter sich befasst und alle bis dahin auseinandergehenden Richtungen vereinigt. Das Bewusstsein der Selbstständigkeit des Christenthums war nunmehr ein allgemeines geworden, das Reich Christi gestaltete sich nach aussen zu einer fertigen Heilsanstalt mit abgeschlossenen Formen, bereit, die Fülle der Heiden aufzunehmen, es bildete nach innen feste greifbare Normen der Zugehörigkeit zum Christenthum im neutestamentlichen Kanon, in der Glaubensregel und in der bischöflichen Kirchenverfassung, es schloss alles davon Abweichende als häretisch aus und schränkte eben deshalb in seinem eignen Schoosse die Selbstständigkeit und Freiheit in der Auffassung des christlichen Princips von Seiten der Einzelkirchen, der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Persönlichkeiten in enge Grenzen ein. —

---

[1]) Nach der Stelle Dialog. c. Tryph. c. 47.

Der Process dieser Kirchenbildung erfolgte mit einer gewissen innern Nothwendigkeit. Zwei eng mit einander zusammenhängende Verhältnisse haben ihn grade an der Grenze des zweiten und dritten Jahrhunderts gemeinschaftlich herbeigeführt. Einmal war die Ausbreitung des Christenthums in dieser Zeit soweit fortgeschritten, dass die christliche Bevölkerung im römischen Reich sich nicht mehr bloss moralisch, sondern thatsächlich als eine Macht zu fühlen begann, der die Zukunft auf dieser Erde gehörte, wenn sie einheitlich und in sich geschlossen auftrat. Nicht mehr bloss in der Vollendung der Zeiten und bei der in der Nähe erwarteten Wiederkunft Christi, sondern in der Gegenwart begann sich die Kirche als Richterin der Welt zu fühlen. Grade in den mit Eifer und einem grossen Aufwand von Macht und Scharfsinn ausgeführten grossen Verfolgungen des zweiten Jahrhunderts lag die thatsächliche Anerkennung dieser gewaltig angewachsenen Macht der Kirche von Seiten der heidnischen Staatsgewalt, und das Bewusstsein der Christen, durch das Märtyrerthum diese Angriffe stets aufs Neue zu überwinden, steigerte die Siegeshoffnung immer mehr[1]). Zwar stellte sich diesem der Welt zugewendeten, veränderten Bewusstsein der Christenheit eine Seite des urchristlichen Geistes im Montanismus selbst feindlich entgegen und suchte mit aller Macht die beginnende feste Etablirung der Kirche in der Welt zu verhindern, aber, wenn auch ein grosser Theil der Christenheit im Montanismus sein eignes Fleisch und Blut erkannte, so musste diese rigoristische Reaktion dem Drange und Bedürfniss der Zeit doch bald weichen. Schon am Anfange des dritten Jahrhunderts wurde der Montanismus, soweit er nicht von seinem weltfeindlichen Princip lassen konnte, endgiltig aus der Kirche ausgeschieden.

Mit dem Wachsen der Ausdehnung und des Ansehens der Christenheit trat aber zweitens immer bedenklicher und gefahrdrohender ein anderes Verhältniss zu Tage, das den Process der Kirchenbildung auch zu einer inneren Nothwendigkeit für das Christenthum machte. Die Entwicklung des Reiches

[1]) Man beachte nur, wie sich schon Justin's Vertheidigung des Christenthums der Staatsgewalt zu empfehlen weiss und die Aussicht auf einen Bund mit ihr deutlich erkennen lässt. Apol. I. c. 11. 12. 14 f. 17 etc.

Christi bedingte trotz der Gemeinsamkeit im Glauben und in der Hingabe an Jesus Christus doch verschiedenartige, ja bis auf einen gewissen Punkt gegensätzliche Auffassungen des christlichen Princips und seines Verhältnisses zu allem Vorchristlichen. Diese Gegensätze traten, wie gesagt, schon im apostolischen Zeitalter hervor, und wenn es schon damals der ganzen Anstrengung und Liebesfülle des Apostels Paulus und der Einsetzung seiner gewaltigen Persönlichkeit bedurfte, um einen Bruch in der christlichen Gemeinschaft zu verhindern, so war dieser eine Hauptgegensatz mit seinem Tode keineswegs überwunden, sondern er bewegte nunmehr in vielfach veränderter Gestalt in weiteren Kreisen die Christenheit. Zwar kamen die streitenden Anschauungen im Laufe der Zeit sich allmälich näher, aber um so erbitterter blieben auf beiden Seiten extreme Parteien stehen, und in der Mitte zwischen ihnen bewegte sich eine bunte Mannichfaltigkeit von Meinungen und Standpunkten, die auf verschiedenen Gebieten der sich bildenden christlichen Lehre hervortrat. Je allgemeiner nun aber ferner in diesem Kampf der Meinungen die Selbstständigkeit des Christenthums herrschendes Bewusstsein wurde, je klarer es sich als die geistige Macht erwies, die im Stande war, das tiefste geistige und sittliche Bedürfniss der Menschen zu befriedigen, desto mehr wuchs das Interesse grade der begabtesten denkenden Köpfe der damaligen Welt an ihm; und so konnte es nicht ausbleiben, dass immer umfassendere Versuche zu seinem vollen Verständniss gemacht wurden. Die Bedeutung der neuen Religion, ihr Wesen, ihr sittlicher Werth, ihre universelle Bestimmung, ihr Verhältniss zur vorchristlichen Geschichte der Menschheit und zur Zukunft — alle diese Fragen werden schon im Schriftenthum des Apostels Paulus aufgeworfen und es wird der Versuch zu ihrer zusammenhängenden Beantwortung gemacht, sie werden von da an auch in den Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten unter immer neuen Gesichtspunkten betrachtet. Dieses Streben nach Einreihung des Christenthums in die Geschichte der Menschheit und nach tieferem Verständniss seiner absoluten Bedeutung wurde aber in demselben Verhältniss stärker, in welchem es Bekenner anderer Religionen und selbstständige Denker als Anhänger gewann: die tiefsten religiösen und philosophischen Probleme, die Fragen nach dem Wesen Gottes

und nach seinem Verhältniss zur Welt, nach der Möglichkeit der Offenbarung, nach der Ursache und Bedeutung des Bösen und alle ähnlichen Probleme erschienen gegenüber der neu aufgegangenen grossen Erkenntniss in neuem Licht, ihre endgiltige Lösung schien im Christenthum gegeben, und so entstand denn, namentlich in dem religiös tief bewegten und philosophisch angeregten Osten, ein förmlicher Wetteifer im Aufstellen neuer Versuche, eine vollkommene Erkenntniss des Alls und der Menschheitsgeschichte im Christenthum zu ergreifen, es erstand, von kleinen Anfängen ausgehend, die mächtige gnostische Bewegung, deren Hauptvertreter und Hauptsysteme in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die ganze christliche Kirche in die tiefste Aufregung versetzten. Es ist hier nicht der Ort, diese Bewegung in ihrer ganzen Bedeutung zu würdigen, soviel aber liegt auf der Hand, dass die Mannichfaltigkeit der Meinungen durch sie unendlich vermehrt werden musste. Je entschiedener man im Christenthum das höchste Erkenntnissprincip und den Aufschluss über alle tiefsten Probleme sah, und je verächtlicher man von diesem hohen Standpunkt auf die einfache gläubige Hinnahme und sittliche Verwirklichung desselben herabblickte, um so geringer achtete man alles Historische und Positive an ihm, um so freier und willkürlicher verfuhr man nach subjektivem Belieben damit und lehrte unter dem Namen des Christenthums das Entgegengesetzte, Widersprechendste, ja das dem Evangelium gradezu Feindliche und Verderbliche. In diesem Meinungsgewirr und in dieser Ueberschätzung einer vermeintlich sehr sichern und hohen Erkenntniss mit ihren unsittlichen Consequenzen lag für das Christenthum die allergrösseste Gefahr. Es wurde dadurch die Arbeit an seiner höchsten Aufgabe, an der Vereinigung der Menschen in einer Gemeinschaft mit dem höchsten sittlichen Ziel, in einem Reiche der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit aufs Bedenklichste erschwert, ja unmöglich gemacht. Auch von dieser Seite also ergab sich die Nothwendigkeit der Aufstellung von allgemeingiltigen Normen über das, was wahrhaft christlich war, für die Praxis wie für die Lehre; ferner die Nothwendigkeit eines kirchlichen Verfassungssystems, das diese Normen wahren und alles Unchristliche ausscheiden konnte. Hinter so hohen Gefahren schwanden die Differenzen, welche Judenchristen und

Heidenchristen bis dahin im Gegensatz gehalten hatten, sie beide, jene in den klementinischen Schriften, diese in den ignatianischen Briefen, empfehlen fast zu gleicher Zeit die unbedingte Wahrung der Einheit der Kirche durch das Episkopalsystem.

So forderten die Bedürfnisse der Zeit selbst zugleich mit der Abstreifung des judaistischen Gewandes die erste allgemeine und selbstständige Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes in der altkatholischen Kirche. Aus allem Gesagten aber ist klar, dass in dieser Kirche grade die Grundforderung des Reiches Gottes, auf der es Jesus Christus stiftete und die Paulus in der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben erfasste, die freie Hingabe an die Gnade Gottes in Christo, nothwendig gefährdet und dass der höchste sittliche Standpunkt, die christliche Freiheit der Kinder Gottes, herabgestimmt werden musste. Denn wenn diese Kirche durch gesetzliche Bestimmungen Schutz gegen das Eindringen unchristlicher Elemente suchen und Glauben und Leben ihrer Anhänger nach gesetzlichen Normen regeln musste, so konnte sie auch das Heil nicht mehr in die freie Hingabe an Gott und Christus allein setzen, sondern musste es an die freie Anerkennung des Kanons, der kirchlichen Glaubensregel und an den Gehorsam unter die Bischöfe knüpfen. Die Bildung der altkatholischen Kirche war ja auch wirklich, wie dies von allen Unbefangenen anerkannt wird, mit einer Veräusserlichung des ursprünglichen Wesens des Evangeliums verbunden.

Dieses relative Sinken des Christenthums von seiner ursprünglichen sittlichen Höhe bei seiner ersten kirchlichen Verwirklichung ist nicht erklärt, wenn man mit der altprotestantischen Geschichtsauffassung nur von einem Fall oder von einem Rückfall in das vorchristliche, jüdische oder heidnische Wesen spricht, denn eben dieser Fall oder Rückfall muss eine Ursache gehabt haben und bedarf selbst erst der Erklärung. Es ist aber ebensowenig erklärt, wenn man den stets vorhandenen Abstand zwischen Idee und Wirklichkeit hervorhebt, denn abgesehen davon, dass diese allgemeine Wahrheit uns der Untersuchung der Verhältnisse nicht überhebt, die der vollen Verwirklichung der Idee im einzelnen Falle hinderlich waren, betrifft ja der Mangel der altkatholischen Kirche, den wir eben bezeichneten, die Fassung der christlichen Grundidee

selbst, und ferner repräsentirt diese Kirche einen Stand des christlichen Bewusstseins, der tiefer als eine frühere und eine spätere Ausprägung des Christenthums, tiefer als der Paulinismus und der echte Protestantismus steht.

Der Grund liegt vielmehr einerseits in der veränderten Stellung, die die Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts zur Welt einzunehmen begann, andrerseits in den Gefahren, die sich aus ihrem Schoosse selbst entwickelten. Beiden Verhältnissen war das christliche Gemeinbewusstsein in jener Zeit noch nicht gewachsen, und unter dem Drucke derselben sah es sich gezwungen, von seiner idealen Höhe herabzusteigen. So lange das Christenthum sich nur im Gegensatz gegen die bestehende Welt befand und sein Augenmerk nur auf die Rettung der Seelen aus derselben im Hinblick auf den nahe bevorstehenden Weltuntergang gerichtet hielt, brauchte es nichts von seinem Wesen preiszugeben, anders aber wurde die Sache, als dieser Gegensatz allmälich milder wurde, als die Zusammenhaltung einer grossen, in der ganzen Welt zerstreuten Gemeinschaft und die Abwehr von Gefahren ihre ganze Kraft und Aufmerksamkeit erforderten, die grade aus der christlichen Freiheit entstanden waren. Dadurch ist die Möglichkeit eines Rückfalles in die Gesetzlichkeit mit allen ihren dogmatischen und praktischen Folgen erklärt, und es gilt nunmehr, im Einzelnen zu erkennen, in welchem Maasse die beiden Hauptrichtungen von der apostolischen Zeit her, die paulinische und die judenchristliche, im Laufe der beiden ersten Jahrhunderte ihre Auffassungen des Christenthums zur Geltung gebracht oder unter dem Druck jener Verhältnisse von denselben abgegangen sind, dieselben modificirt haben. Zu diesem Zweck aber ist es nothwendig, die Bildung der altkatholischen Kirche selbst an ihrer Quelle zu untersuchen und ihre Zustände wie ihre Lehre mit den Lehren und Zuständen der vorhergehenden Periode, soweit sie aus den auf uns gekommenen Schriften zu erkennen sind, zu vergleichen.

Die drei Kirchenlehrer, welche als Hauptrepräsentanten des im Gegensatz gegen den Gnosticismus sich bildenden und befestigenden Katholicismus angesehen werden können, sind Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien. Irenäus ist wahrscheinlich der älteste von ihnen und wegen der Vielseitigkeit seiner kirchlichen Beziehungen von besonderer Wich-

tigkeit. Von Geburt ein Morgenländer und die kleinasiatische Tradition bewahrend, gehört er doch seinem Geist und seiner kirchlichen Wirksamkeit nach ganz dem Abendlande an. Er ist mindestens einmal in Rom gewesen, er hat die Leiden einer der grössesten und furchtbarsten Christenverfolgungen und das Verhalten der Christen dabei aus nächster Nähe mitangesehen und ist jedenfalls auch persönlich von ihr bedroht gewesen. Er hat längere Zeit ein einflussreiches Bischofsamt verwaltet und an allen wichtigen Streitfragen und Kämpfen, von denen die Kirche in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts bewegt wurde, lebendigen und thätigen Antheil genommen: gegen die tief eingreifendste, gefährlichste Bewegung des zweiten Jahrhunderts, gegen den Gnosticismus, ist Irenäus als einer der ersten und erfolgreichsten Kämpfer auf dem Platze gewesen, sein Werk gegen die Häretiker ist nicht bloss für seine Zeit von Wichtigkeit gewesen, auch noch Epiphanius und Theodoret hätten ohne den Vorgang des Irenäus ihre häresiologischen Werke nicht schreiben können. In den Passahstreit ferner greift Irenäus entscheidend ein, die Episkopalverfassung, welche vor ihm nur in pseudonymen Schriften mit Entschiedenheit vertreten worden war, wird zuerst durch ihn öffentlich und unumwunden vertheidigt und zu allgemeiner Geltung erhoben und tritt unter seiner wesentlichen Mitwirkung in ein verändertes Stadium der Entwicklung, der Vorzug des römischen Bischofs vor den übrigen Metropolitanbischöfen findet in Irenäus seinen ersten, wenn auch noch nicht im Sinne der späteren absoluten Herrschaft auftretenden Verfechter. Irenäus ist ferner ein Hauptzeuge für die Geltung des neutestamentlichen Kanons zu seiner Zeit, andrerseits aber wird die Autorität der regula fidei und der Tradition neben der Schrift und beziehungsweise über dieser zuerst von ihm klar ausgesprochen, und die Einheit der katholischen Kirche ist von keinem Kirchenlehrer vor ihm mit gleicher Consequenz und Unbedingtheit gefordert worden wie von ihm. Ja auch zum Montanismus hat Irenäus, wie nachher gezeigt werden soll, eine zwar nicht immer sich gleichbleibende, aber doch stets klare und entschiedene Stellung eingenommen. Kurz Irenäus ist für uns wegen der Vielseitigkeit seiner Beziehungen zu den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit und wegen der Entschiedenheit, mit der er alle diese verschiedenen Bewegungen zur

Einheit der katholischen Kirche hinüberzuleiten und alles Fremdartige auszuscheiden wusste, ein treuer Spiegel des Entwicklungsstadiums, in dem sich die Kirche damals befand.

Auch was an sich als ein Mangel an Irenäus bezeichnet werden kann, kommt uns für unsern Zweck zu Gute. Wir könnten vielleicht nicht mit gleicher Sicherheit den Zustand der Kirche aus seinem uns gebliebenen Hauptwerk erkennen, wenn er ein systematischer Kopf, ein schöpferischer Geist gewesen wäre, etwa wie Origenes und Augustin. Dass er ein solcher in der That nicht gewesen ist, können nur diejenigen verkennen, welche ein Interesse haben, seine alte und auf katholischer wie auf protestantischer Seite hochgeachtete Autorität als Stütze für ein bestimmtes kirchliches System nicht irgendwie antasten zu lassen. Es ist zwar wahr, dass auch der Welt- und Gottesanschauung des Irenäus und seinem ganzen theologischen Standpunkt eine gewisse Tiefe nicht abzusprechen ist, und dass er um die Entwicklung mancher Hauptdogmen ein entschiedenes Verdienst hat: seine Lehre von Gott ist reiner und von verendlichenden Vorstellungen freier als die vieler andern Kirchenlehrer seiner Zeit, auf dem Gebiete der Lehre von der Dreieinigkeit leitet Irenäus schon von den emanatistischen Vorstellungen eines Theophilus und Tatian zur Anerkennung der Wesensgleichheit und Ewigkeit des Logos hinüber, die Lehre von der Erlösung und Versöhnung gewinnt bei ihm dadurch eine Vertiefung, dass er statt des blossen moralischen Beispiels, welches noch das Resultat der Bestimmungen Justin's über die Erlösungslehre ist, ein neues Lebensprincip in Christo sieht, die Erlösung aus dem Wesen Gottes wie des Menschen als eine innere Nothwendigkeit zu begreifen und die ganze sittliche Bedeutung des Todes Christi für diese Lehre zu erfassen sucht, insbesondere seine Auffassung des Bösen und der Bedeutung desselben für die Entwicklung des Menschengeschlechts macht einen, wenn auch nicht consequent durchgeführten, doch sehr bedeutsamen Versuch zum tieferen Eindringen in dieses schwierigste Problem, und auch andre Theile der christlichen Lehre, die damals noch nicht so entschieden in den Vordergrund traten, wie z. B. die Abendmahlslehre, die Lehre vom heiligen Geist, werden von ihm nicht ohne tiefere Einsicht behandelt. Aber diese Förderung der dogmatischen Entwicklung bleibt bei Irenäus auf einzelne

Theile der Lehre beschränkt, nirgends gewahren wir die Verfolgung einer religiösen Wahrheit bis auf die letzten Gründe, eine Fortführung derselben bis zu den letzten Consequenzen; auch einen tiefsten religiösen Grundgedanken, der alle einzelnen Lehren und Gedanken zu einer systematischen Einheit verknüpfte, durch den alle einzelnen Theile der Lehre ihre richtige Stellung im Zusammenhange eines Ganzen erhielten, suchen wir vergebens.

Nun hat zwar Graul[1]) als einen solchen dogmatischen Grundgedanken in formaler Beziehung den Satz bezeichnet: „die göttliche Heilsökonomie durchläuft verschiedene Stadien einer geschichtlichen Entwicklung" und in materialer Beziehung die Aussage von Gott und Christo: „er wurde wie wir, auf dass wir wie er würden". Aber es wird aus dem Folgenden hervorgehen, dass jener erste Satz nur einen Hilfsgedanken ausspricht, der dem praktischen Zweck der Einheit der Kirche dient, ohne dass doch wirklicher Ernst damit gemacht würde; der zweite Satz aber bezeichnet allerdings einen mehrfach wiederkehrenden und wichtigen Gedanken des Irenäus, nämlich die Wesenseinheit von Gott und Mensch, welche mit Nothwendigkeit sowohl aus dem Wesen Gottes wie aus der Natur des Menschen abgeleitet und nicht bloss als ein äusserliches Zusammentreten zweier an sich einander fremder Naturen aufgefasst wird[2]), aber erstens ist dieser Gedanke dem Irenäus nicht eigenthümlich, sondern wird z. B. umfassender von dem fast gleichzeitigen Tertullian begründet[3]) und zweitens ist er, wie die folgende Darstellung bald zeigen wird, mit den übrigen Gedanken des irenäischen Werkes durchaus nicht in innige Verbindung gebracht[4]).

Aehnlich wie Graul hat auch Ludwig Duncker[5]) die Christologie des Irenäus oder seine Lehre von Christi Person

---

[1]) In seinem Werkchen: „Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters." Leipzig 1860. S. 167.

[2]) Namentlich deutlich 5, 16, 2. p. 761 f.

[3]) De carne Christi c. 6. adv. Prax. c. 12. c. Marc. 5, 8.

[4]) Graul hat den Beweis für das Gegentheil in dem bezeichneten Schriftchen gar nicht angetreten.

[5]) In seiner Schrift: Des heiligen Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theolog. und anthropol. Grundlehren dargestellt. Göttingen 1843. p. 5.

und Werk als „den Mittelpunkt seiner gesammten christlichen Erkenntniss" bezeichnet und seine Bedeutung für die dogmatische Entwicklung der Kirche in der vermittelnden Stellung gesucht, die Irenäus zwischen der morgenländischen und abendländischen Dogmatik einnimmt, indem er es als eine Thatsache ansah, „dass sein dogmatischer Standpunkt auf einer gewissen Ausgleichung des Unterschiedes zwischen dem paulinischen und johanneischen, überwiegend anthropologischen und theologischen Lehrbegriff beruht." Aber abgesehen davon, dass der Occident und der Orient sich in der Zeit des Irenäus in ihrer dogmatischen Verschiedenheit durchaus nicht auf den Unterschied zwischen der paulinischen und johanneischen Lehrart zurückführen lassen, also auch die irenäische Vermittlung zwischen beiden nicht auf diesem Gebiete zu suchen wäre, hat Duncker doch nur eben das zunächst liegende Gebiet mit diesem vermeintlichen Mittelpunkt der irenäischen Dogmatik in Verbindung gebracht, nämlich die Lehren von Gott und vom Menschen, diejenigen Theile der Kirchenlehre dagegen, welche von Irenäus am Genausten ausgeführt und entschieden mit Vorliebe behandelt werden, die Lehre vom Wesen der Kirche und von der Autorität in ihr, von der Schrift und Tradition, bleiben ausser Zusammenhang damit. Ja auch in Bezug auf die Theologie und Anthropologie wird die nachfolgende Untersuchung viele Punkte aufzuweisen haben, in denen ein geschlossener Zusammenhang der dogmatischen Begriffe des Irenäus entschieden vermisst wird und Widersprüche hervortreten.

Weit eher könnten wir dem Urtheil Stieren's beistimmen, wonach Irenäus „weder dem Idealismus, der in der alexandrinischen Theologie seine Spitze erreichte, noch auch dem Realismus, der von der römischen Kirche aus die Theologie des Abendlandes beherrschte, einseitig gehuldigt" hat, und sich in ihm vielmehr „eine reine und edle Vermittlung jener extremen Richtungen" darstellt, „wie sie bis auf den grossen Augustin in den dogmatischen Kämpfen nicht wieder dagewesen ist." Die Parallele mit Augustin jedoch ist nicht glücklich: Augustin's grosse Bedeutung für die kirchliche Entwicklung besteht unzweifelhaft in der kräftigen und ursprünglichen Erneuerung einer Seite der paulinischen Theologie, in der tiefen Erfassung seiner anthropologischen Grundlehren vom

Verhältniss der Sünde und Gnade, vom Glauben und von den Werken. Irenäus aber hat grade diese Lehren durchaus nicht mit Vorliebe und er hat sie noch weniger originell behandelt. Es wird sich zeigen, dass seine Lehre vom Glauben, von der Freiheit und Gnade, sowie von der Sünde, wie die der meisten Kirchenlehrer seiner Zeit, entschieden auf einem Standpunkt steht, der hinter die paulinische Anthropologie und Soteriologie, die erst Origenes und später in andrer Weise Augustin wieder aufnahmen, weit zurückgegangen ist. Eher kann Tertullian als Vorgänger der augustinischen Lehre von der Sünde gelten. Bei Irenäus ist der Gegensatz gegen die Häresien und gegen den Gnosticismus so sehr das überwiegende Interesse, durch das seine ganze kirchliche Richtung bestimmt wird, und es ist der durch die Gnostiker gefährdete Begriff der Freiheit des Menschen, als Grundlage seiner moralischen Natur, so überwiegend das Ziel seiner Darlegungen, dass er zu einer tieferen Erfassung des Verhältnisses von Sünde und Gnade nicht fähig ist. Nur in dem einen Punkte hat Stieren Recht, dass eine entschiedene Abneigung gegen jede extreme Richtung, also auch gegen den extremen Idealismus und den einseitig verfolgten Realismus sich bei ihm bemerklich macht.

Die stärkste Seite des Irenäus bleibt daher doch die Besonnenheit und Mässigung in allen seinen Ansichten, die aus dem Interesse für die Einheit der Kirche hervorging, und die Umsicht, mit der er sich von den gefährlichen Extremen fernzuhalten weiss. Diese Eigenschaften machten ihn von selbst zu einem Kämpfer gegen die Gnostiker und ihre Systeme, deren Willkür und Haltlosigkeit er meist mit treffenden Bemerkungen und mit gesundem Takt zu widerlegen weiss, durch sie war er wohl befähigt dazu, dem Hauptbedürfniss der Christenheit in seinem Zeitalter, dem Streben nach einheitlicher Gestaltung der Kirche in Lehre und Verfassung, wirksam zu dienen, diese Eigenschaften reichten aber nicht aus, ihn zum Schöpfer eines neuen theologischen Systems zu machen, der der kirchlichen Lehrentwicklung neue Bahnen angewiesen hätte. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über Irenäus, eine Darstellung seiner Lehre wie seines kirchlichen Wirkens, wird sich daher nicht die Würdigung der hohen Bedeutung eines vermeintlichen Irenäischen Systems für die zukünftige dogmen-geschichtliche Entwicklung zum Ziel setzen

dürfen, sie wird erfolgreicher ihr Augenmerk auf den Stand dieser Entwicklung in der Gegenwart des Irenäus richten, den er theils mit klarem Bewusstsein in scharf formulirten und entschiedenen Sätzen gegen alle Häretiker feststellt, theils unabsichtlich in seinen Begründungen und gelegentlichen Bemerkungen erkennen lässt. Die entschiedene Parteinahme und das vielseitige Eingreifen des Irenäus in den Kämpfen der Kirche in seiner Zeit kommen uns dabei zu Gute und erlauben uns, an dem Faden einer Monographie über Irenäus ein ziemlich vollständiges und abgerundetes Bild der kirchlichen Entwicklung am Ende des zweiten Jahrhunderts zu entwerfen.

Erster Hauptttheil.

Die äusseren Lebensverhältnisse des Irenäus und seine kirchliche Wirksamkeit.

Erster Abschnitt.

Vaterland und Geburt.

Dass Irenäus von Geburt und Erziehung ein Grieche war, beweist sein Name und seine Kenntniss der griechischen Sprache, in der das einzige uns erhaltene Werk „wider die fälschlich sich so nennende Gnosis,“ sowie auch alle verloren gegangenen Schriften von ihm geschrieben waren. Er schickt dem genannten Hauptwerke als captatio benevolentiae die an den Freund, dem die Schrift gewidmet ist, gerichteten Worte voraus: „Du wirst von mir, der ich unter Kelten lebe und mir möglichst viel Mühe mit der barbarischen Sprache gebe, keine Kunst der Rede, die ich nicht gelernt habe, noch schriftstellerische Gewalt der Sprache, in der ich nicht geübt bin, noch Schmuck der Worte, noch auch Ueberredungsgabe, die ich nicht verstehe, erwarten“ [1]. Die Bezeichnung der Kelten als Barbaren stellt seine griechische Nationalität ausser Frage, und seine Handhabung des Griechischen lässt trotz aller bescheidenen Worte auch schon in dem ersten, uns allein vollständig griechisch erhaltenen, Buche seines Werkes eine Herrschaft über die Sprache und eine Leichtigkeit in ihrem Gebrauch erkennen, die bei einem Nichtgriechen sehr in Verwunderung setzen müsste. Sonst schweigt Irenäus in diesem Werke über sein Vaterland und erwähnt nur in dem Briefe an Florinus,

---

[1] 1. Praef. 3. p. 9. 10.

dass er in seiner frühesten Jugend im westlichen Theile von Kleinasien, *ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ*, gelebt habe [1]), dass er als Knabe den damaligen Bischof von Smyrna, den Polykarp, oft und so genau gesehen habe, dass er sogar den Ort nennen könnte, an dem der selige Polykarp gesessen und gelehrt habe, seinen Aus- und Eingang, die Art seines Lebens und die Gestalt des Körpers, endlich die Reden, welche er zum Volke hielt und die Erinnerungen aus der Apostelzeit, welche er mittheilte [2]). Nach diesen Nachrichten, denen nirgends widersprochen wird, ist es höchst wahrscheinlich, dass Irenäus entweder in Smyrna selbst oder in einer benachbarten Stadt geboren ist, da er dort seine Jugend verbrachte.

Zugleich bieten diese Nachrichten den einzigen einigermaassen festen Anhaltspunkt für die Entscheidung der Frage nach der Zeit der Geburt des Irenäus. Polykarp war damals, als ihn Irenäus im Knabenalter sah und hörte, schon sehr alt (*πάνυ γηραλέος*), sein Märtyrertod aber fällt in das Jahr 167, in welchem Zeitpunkt er 86 Jahre alt war [3]), also fällt das Märtyrerthum doch wahrscheinlich nur sehr kurze Zeit, vielleicht höchstens 10 Jahre nach der Zeit, deren sich Irenäus erinnerte. Dieselbe würde demnach ungefähr in das Jahr 157 zu setzen sein. Rechnen wir nun, mit Rücksicht auf den Umstand, dass Irenäus im Briefe an Florinus sagt, er habe den Polykarp eifrig gehört und sich seine Worte fest eingeprägt, das Knabenalter, oder die *πρώτη ἡλικία*, welche er von sich aussagt, auf 12 bis 15 Jahre, so ist der äusserste Termin nach rückwärts für die Geburt des Irenäus ungefähr das Jahr 142, wahrscheinlicher aber werden wir noch fünf Jahre weiter hinabgehen und sie ungefähr in das Jahr 147

---

[1]) Fragm. II. p. 822.

[2]) *Εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἔτι, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ, λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παῤ αὐτῷ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γενομένων· (αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ, ἑνοῦνται αὐτῇ) ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος, καὶ τὰς προόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδους καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος κτλ.* vergl. auch 3, 3, 4. p. 433: *ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.*

[3]) Hierzu ist zu vergleichen das Schreiben der Gemeinde in Smyrna über den Märtyrertod des Polykarp bei Eusebius K. G. 4, 15.

setzen müssen, also noch in die erste Hälfte der Regierungszeit des Kaisers Antoninus Pius (138—181)[1]). Hiermit ist es nicht unvereinbar, wenn Irenäus von der Offenbarung Johannis sagt, dass sie vor nicht langer Zeit geschaut sei, sondern fast in seinem Zeitalter, gegen das Ende der Regierung Domitian's[2]), denn erstens hat Irenäus an dieser Stelle entschieden das Interesse, die Abfassungszeit der Apokalypse seinem Zeitalter möglichst nahe zu setzen und er rückt sie ja auch in der That aus dem Jahre 68 bis gegen das Jahr 96 herab, zweitens aber ist die Bedeutung des Wortes *γενεά* eine nicht ganz fest bestimmte, und setzen wir ihre Dauer auf 30 Jahre an, so kann Irenäus allerdings, wenn er von seinem Geburtsjahr diese 30 Jahre zurückging, von der Abfassung der Apokalypse sagen, dass sie beinahe in seinem Zeitalter geschehen sei. — Mit dieser auf die Selbstzeugnisse des Irenäus gebauten **ungefähren** Berechnung der Zeit seiner Geburt stimmt auch die Nachricht des Hieronymus[3]), welche sagt, die Blüthezeit des Irenäus falle in die Regierungszeit des Kaisers Kommodus, also in den Zeitraum von 180 bis 192. Dies wäre nach unsrer Berechnung ungefähr die Zeit vom 33sten bis zum 45sten Lebensjahr des Irenäus, welche Zeit man gewiss unbedenklich als die Zeit der grössesten männlichen Kraftentwicklung und Reife bezeichnen kann.

Zweiter Abschnitt.

Lehrer, Bildung und Charakter.

Wie schon das fliessende und gefällige Griechisch des Irenäus vermuthen lässt, so bezeugt auch der Inhalt seines

---

[1]) Die Berechnung Tillemont's (T. II. Hist. Eccles. p. 79), welcher die Geburt ins Jahr 132 fallen lässt, und Dodwell's (Dissert. III. in Iren. § 3. 10 seq.), der, gestützt auf eine vage Hypothese, betreffend die Worte *λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* in dem Briefe an Florinus, gar noch über das Jahr 122 zurückgeht, sind von Massuet hinreichend widerlegt worden. Gegen beide spricht unbedingt das *πάνυ γηραλέος*, was von Polykarp ausgesagt wird.

[2]) *Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* 5, 30, 3. p. 803.

[3]) *Ἤνθησε μάλιστα ἐπὶ Κομόδου βασιλέως, ὅστις εἰς τόπον Ἀντωνίνου Βήρου ὑπεισῆλθεν.* Fabricius, biblioth. eccl. Hamburg 1718. p. 104.

Werkes eine nicht ausschliesslich religiöse, sondern auch weltliche Bildung. Als Beweis ein Beispiel! Um die gänzlich ungehörige und willkürliche Art und Weise aufzudecken, mit der die Gnostiker sich einzelner, aus dem Zusammenhang gerissener Verse und falsch aufgefasster Ausdrücke der Schrift zum Zeugniss für ihre Systeme bedienten, führt er als warnendes Beispiel dieser Methode eine zusammenhängende Reihe von Versen des Homer an, die er aus den verschiedensten Stellen der Ilias und Odyssee so zusammenstellt, dass daraus hervorgeht, schon Homer lasse den Herakles auf den Befehl des Eurystheus in die Unterwelt herabsteigen, um den gefesselten Cerberus zu holen [1]). Mag Irenäus diese Zusammenstellung selbst gemacht oder aus dem Buche irgend eines derjenigen Schriftsteller entlehnt haben, von denen er sagt, dass sie es sich zur Aufgabe machten, irgend welchen Inhalt durch Zusammenstellung Homerischer Verse als uralt zu erweisen, jedenfalls zeugt die Bekanntschaft mit Homer und mit seinem Gebrauch bei den Schriftstellern seiner Zeit von griechischer Bildung. Mag Irenäus es auch den Gnostikern mit bitterm Spott vorwerfen, dass ihr eigentlicher Prophet nicht die Bibel, sondern Homer sei, und dass er, wie alle weltlichen Schriftsteller, von der Mutter der Gnostiker der *Σοφία Ἀχαμώθ* inspirirt sei [2]), mag er mit Verachtung auf den Homerischen Zeus herabblicken [3]), so weiss er doch Homer und Plato auch *gegen* die Gnostiker anzuführen [4]). Er kennt auch Hesiod und Pindar [5]), er kennt die *γοναί* des Antiphanes Aphrodites [6]) und ist in der griechischen Mythologie hinlänglich bewandert, um den Gnostikern die wahren Quellen ihrer Systeme aufdecken zu können. Wenn ferner das Verhältniss des Irenäus zur griechischen Philosophie ohne Zweifel ein durchaus feindliches ist, so dass er die Philosophen schlechtweg als diejenigen bezeichnet, welche Gott nicht kennen [7]), so zeigt er doch an derjenigen Stelle, in welcher er den Nachweis dafür antritt, dass die

[1]) 1, 9, 4. p. 113—117.
[2]) 2, 22, 6. p. 360. 2, 14, 4. p. 321.
[3]) 1, 12. 1. 2. p. 139 f. 3, 25, 5. p. 555 f.
[4]) 4, 33, 3. p. 667.
[5]) 2, 21, 2. p. 354 f.
[6]) 2, 14, 1. p. 318.
[7]) Qui Deum ignorant et qui dicuntur Philosophi 2, 14, 2. p. 319.

gnostischen Systeme aus den Lumpen der griechischen Philosophie zusammengesetzt sind, eine zwar nicht tief eindringende, doch ziemlich umfassende Kenntniss dieses ganzen Gebietes der Bildung, namentlich des Pythagoräismus [1]). Zum Ueberfluss aber bezeugt ihm ausser Tertullian [2]) auch der gelehrte Hieronymus [3]) seine Kenntniss des klassischen Alterthums.

Noch wichtiger ist es jedenfalls für uns, den Quellen der christlichen Bildung des Irenäus nachzuspüren. In welchem Alter Irenäus die Taufe empfangen hat, und ob er von seiner Geburt an oder erst einige Jahre später unter christlichem Einfluss gelebt hat, muss dahingestellt bleiben. Die Annahme, dass er seine griechische Bildung allein als Heide habe erwerben können, ist nicht nothwendig, sie ist hinfällig gegenüber der schon angeführten Nachricht des Irenäus selbst, dass er als Knabe und im frühsten Alter den Polykarp genau gehört habe und dauernd in seiner Nähe gewesen sei [4]). Die Art und Weise, wie er nach diesem unverdächtigen Selbstzeugniss an dem äusseren und inneren Leben des berühmten Bischofs von Smyrna theilgenommen und seinen Unterricht im Christenthum genossen hat, lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass er damals Christ war, und das Wahrscheinlichste wird deshalb die Annahme bleiben, dass er von christlichen Eltern abstammte und von frühester Jugend auf unter christlichem Einfluss gestanden hat. Sind doch Spuren eines Entscheidungskampfes zwischen Heidenthum und Christenthum, oder schmerzliche Erinnerungen an sein etwaiges früheres Verweilen im Heidenthum in dem Werke gegen die Häretiker nirgends zu entdecken, während für einen früheren Heiden die reichlichste Gelegenheit dazu da war.

Wenn wir aber darum den Polykarp zwar nicht als den Bekehrer des Irenäus ansehen können, so ist doch sein Einfluss auf Irenäus ein entscheidender für das ganze Leben desselben gewesen [5]). Mit Emphase führt Irenäus ihn als seine

---

[1]) Vergl. das ganze 14. Cap. des II. Buches, namentlich § 6. p. 322 ff.

[2]) In Valent. c. 5. de test. an. c. 1.

[3]) Ep. 83. al. 84. ad Mag.

[4]) Fragm. II. p. 822.

[5]) Dass Irenäus auch mit Papias, dem Bischof von Hierapolis und Freunde des Polykarp, zusammengetroffen sein wird, ist mehr als wahrscheinlich. Er führt ja nicht nur aus dem vierten Buch der λογίων

höchste Autorität gegen den hierarchischen römischen Bischof Viktor[1]) wie gegen die Neuerungen der Gnostiker an, ihn, den bei Weitem glaubwürdigern und sicherern Zeugen der Wahrheit als Valentin und Basilides[2]), den vertrauten Schüler und Amtsnachfolger des Johannes, unter welchem Letztern er sicher allein den Evangelisten versteht[3]). Mit rührenden Worten ruft er dem irrenden Florinus die bis ins Kleinste treu bewahrten unverlöschlichen Eindrücke der Jugend an den ehrwürdigen greisen Zeugen der Apostelzeit wach und mit Vorliebe erzählt er in drastischen Worten den bestimmten Ge-

---

κυριακῶν ἐξηγήσεις des Papias zur Beglaubigung seines Chiliasmus mehrere Stellen an, sondern er hebt den Papias ganz besonders hervor, wenn er auf ihn als einen Hörer des Apostel Johannes, als einen Genossen des Polykarp und als ἀρχαῖος ἀνήρ seine chiliastischen Ansichten stützt 5, 33, 4. p. 810. Auch ist es an sich unwahrscheinlich, dass ein so vertrauter Schüler des Polykarp wie Irenäus mit einem nahe wohnenden Freunde desselben, der apostolische Erinnerungen in reichem Maasse bewahrte, niemals sollte zusammengekommen sein. — Dagegen ist es ebenso unwahrscheinlich, dass unter dem ungenannten Presbyter, dessen Worte Irenäus ausführlich im 27. Capitel des vierten Buches anführt p. 648 ff., um die Strafgerechtigkeit Gottes auch im neuen Bunde aus apostolischer Ueberlieferung zu erhärten, Papias zu verstehen sein sollte. Er führt ihn mit den Worten ein: Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his qui didicerant — — 4, 27, 1. p. 648. Es ist kaum möglich, hierunter einen Anderen als einen Schüler von Apostelschülern zu verstehen, während Papias als ἀκουστὴς Ἰωάννου, wie ihn Irenäus nennt, selbst wenn darunter historisch und eigentlich nur der Presbyter zu verstehen ist, jedenfalls nach der Meinung des Irenäus ein Schüler des Apostels gewesen ist. Auch wäre nicht abzusehen, warum ihn Irenäus hier nicht sollte genannt und als Schüler des Johannes bezeichnet haben, um seinen Worten mehr Gewicht zu leihen, wenn er wirklich den Papias gemeint hätte, den er doch an der andern, oben angeführten Stelle so citirt. — Jedenfalls haben wir kein Recht, von einem tiefer gehenden und bestimmenden Einfluss des Papias auf Irenäus zu reden. Es würde das auch wenig zu dem bekannten Urtheil des Eusebius über die geringe geistige Befähigung des Papias passen. Höchstens könnten wir in dem krassen Chiliasmus des Irenäus eine nicht grade günstige Wirkung der Worte und Schriften des Papias erkennen (5, 33, 3. p. 809 und Eusebius K. G. 3, 39). Nachweisbar eine entscheidende Einwirkung auf sein ganzes Leben und seine kirchliche Wirksamkeit hat allein Polykarp gehabt.

[1]) Fragm. III. p. 824 ff.

[2]) 3, 3, 4. p. 434.

[3]) Fragm. II. p. 822.

gensatz und den Abscheu Polykarps gegen alle unkirchlichen Meinungen.

Und es sind in der That nicht bloss schöne Worte, die Irenäus von seinem Lehrer macht, in seiner ganzen kirchlichen Richtung und Wirksamkeit bleibt er vielmehr seinem Vorbild treu. Wie Polykarp, war auch Irenäus eine friedliebende Seele, die um wenig wichtiger Differenzen niemals eine Spaltung hervorrufen mochte. Diese Friedensliebe war in Irenäus durch den Gegensatz gegen die Häretiker nur verstärkt worden, das Bewusstsein von der Nothwendigkeit der kirchlichen Einheit in Leben und Lehre war dadurch nur lebendiger geworden, und in diesem Sinne mag man den Worten des Eusebius [1]) zustimmen, wenn er von ihm sagt: *καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος φερώνυμός τις ὢν τῇ προσηγορίᾳ, αὐτῷ τε τῷ τρόπῳ εἰρηνοποιός.* Hatte Polykarp es mit der kirchlichen Einheit und Gemeinschaft bei seinem Besuch in Rom beim Bischof Anicet wohl verträglich gefunden, dass er die ursprüngliche judaisirende Osterobservanz beibehielt, während Anicetus mit seiner Kirche die freiere occidentalische Osterfeier vertrat, so führt Irenäus dem Bischof Viktor diese Duldsamkeit des Anicet wie des Polykarp mit warmen Worten als nachahmenswerthes Beispiel vor die Seele und tritt vermittelnd und friedestiftend zwischen die Parteien des neu entbrannten Passahstreites, der die Kirche zu zerreissen drohte. Aber diese Friedensliebe hatte bei Polykarp wie bei Irenäus ihre sehr bestimmten Grenzen, sowohl in einer gewissen Beschränktheit ihres Blickes, wie in ihrem gesunden Gefühl und richtigen Takt für das praktisch Nothwendige. Spricht sich in dem von Irenäus berichteten, oft wiederholten Ausruf des Polykarp gegenüber allen die kirchliche Tradition und das Christenthum bedrohenden Meinungen: „O, guter Gott, für welche Zeiten hast du mich aufgehoben, dass ich dies ertragen muss“ [2]), ein sehr entschiedenes Gefühl für alles mit dem christlichen Gottesbewusstsein Unverträgliche, Verwirrende, ins Heidenthum Zurückführende, ein lebendiges Bewusstsein vom Werthe des Positiven, Historischen aus, so giebt sich doch in der Art und Weise des Gegensatzes auch ein Geist zu erkennen, der mit grösserer Entschiedenheit an

---

[1]) K. G. 5, 24.
[2]) Ep. ad Florinum. Eusebius K. G. 5, 20.

dem Ueberlieferten festzuhalten versteht, als dass er auf den Gegner einzugehen, ihn zu würdigen und mit seinen eignen Waffen zu widerlegen wüsste; und denselben Charakter zeigt Polykarp in seiner Stellung gegenüber der Passahdifferenz: er hält den historisch richtigen Passahbrauch selbst gegen den römischen Bischof zähe fest und bezeugt dadurch, dass er ein treuer Bewahrer des als richtig Erkannten ist, aber zugleich, dass er den römischen Kirchenmännern mit ihrem weltbeherrschenden Blick wenig gleicht und sich nicht einmal zu Gunsten eines Fortschrittes der Kirche zu selbstständiger, einflussreicherer Gestalt einer alten Observanz entschlagen kann, die ihm lieb geworden ist. Er ist kein Fanatiker, denn er duldet die Differenz, aber er ist auch kein tiefer blickender, selbstständig gestaltender, neuschaffender Geist. Von Irenäus kann man mit geringer Modifikation dasselbe sagen. Um aber dieses Urtheil über den Charakter des Irenäus zu begründen, muss schon hier auf einen Punkt hingewiesen werden, der erst im Folgenden ausführlicher behandelt werden kann. Sein uns erhaltenes Hauptwerk, wie die Fragmente und Titel seiner verloren gegangenen Schriften, bezeugen eine ganz überwiegend dem Kampfe gegen die Gnostiker und sonstigen Häretiker gewidmete Thätigkeit. Irenäus hatte die im Gnosticismus liegenden unabsehbaren Gefahren für die Kirche mit richtigem Blick und gesundem Gefühl für das Wesen des Christenthums und den Bestand der Kirche erkannt, und er ist, soviel wir wissen, der erste unter den kirchlichen Schriftstellern, der es sich zur Lebensaufgabe machte, dieser grossen Gefahr mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu begegnen. Noch der Blick des Märtyrers Justin ist, wie der der älteren Apologeten überhaupt, überwiegend nach aussen gegen Judenthum und Heidenthum gewandt, und obgleich auch Justin eine „wider alle Ketzereien“ gerichtete Schrift verfasst hat[1]), so sind die Vorgänger des Irenäus auf dem Felde der kirchlichen Schriftstellerei doch ganz überwiegend apologetisch thätig[2]). Irenäus gehört einer vorgeschrittenen Zeit an, in der die christliche Kirche selbst im Begriff war, aus einer nur

[1]) Apol. I, 26.

[2]) Nur Theophilus von Antiochien schrieb ausser der apologetischen Schrift an den Antolykus auch gegen Marcion und Hermogenes. Euseb, K. G. 4, 24.

durch geistige Bande zusammengehaltenen Gemeinschaft zu einer streng einheitlichen, auch äusserlich fest geordneten Anstalt zu werden, die den bewussten Zweck hat, das ganze leibliche und geistige Leben der Einzelnen wie der Völker und Staaten sich zu assimiliren. Waren es die Gnostiker, welche zuerst das Christenthum auch theoretisch als Weltprincip zu begreifen suchten und den Hauptanstoss zu einer neuen Stufe der Entwicklung der Kirche gaben, so lag doch in ihrem Bestreben zugleich die grösseste Gefahr für die Kirche, da sie die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums nicht praktisch und thatsächlich, nicht im Leben, sondern allein in der Erkenntniss suchten, und in ihrem Streben nach Verbindung des Christlichen mit allem ausserchristlichen religiösen und philosophischen Leben die Grundlagen verliessen, auf denen das Christenthum ruht. Irenäus erkannte diese Gefahr, ohne doch zugleich das Richtige und Bedeutsame im Streben der Gnostiker zu würdigen. Mit klarem Auge deckt er in äusserst treffender Art die grundstürzenden Irrthümer der Gnostiker auf, zeigt er die gänzliche Haltlosigkeit und Willkür ihrer glänzenden Systeme, weist er die morschen Grundlagen nach, auf denen sie gebaut sind: die unwissenschaftliche Zusammenlesung philosophischer Gedanken und mythologischer Symbole, die willkürliche Benutzung aus dem Zusammenhang gerissener Schriftworte, das Verlassen aller sittlichen Grundgebote, auf denen das Heil beruht, und den frevelhaften Wissenshochmuth, mit dem die Gnostiker die in Christo geeinte Menschheit zu ihren Gunsten in zwei für immer geschiedene Klassen theilten. Aber in diesem allerdings vortrefflichen Nachweis ist auch seine Würdigung des Gnosticismus und die Bedeutung seiner Polemik erschöpft. Positiv das Bestreben nach tieferer Erfassung des Christenthums, welches dem Gnosticismus immerhin zu Grunde lag, zu würdigen, lag ihm fern, und eben so fern blieb ihm das damit eng zusammenhängende allgemeinere Streben, das Christenthum nicht als eine unvermittelte Erscheinung nur neben alle andern Religionen und in Gegensatz gegen sie zu stellen, sondern es mit ihnen in Verbindung zu setzen und die Entwicklung aller Religionen bis zum Christenthum zu begreifen. Ist der letztere Gedanke ein über den Gesichtskreis der alten Kirche überhaupt hinausgehender und selbst von Geistern wie

Origenes nur ahnungs- und andeutungsweise erfasster, so steht doch Irenäus auch in Bezug auf die Würdigung alles Ausserkirchlichen tief unter dem Standpunkt eines Origenes, ja auch unter Justin. Die Philosophen sind ihm, wie schon gesagt, diejenigen, welche schlechthin nichts von Gott wissen, einen falschen Weg zum Heil eingeschlagen haben [1]), sie sind die Propheten der Gegner des Christenthums, der gehassten Häretiker, und von dem bösen Princip inspirirt [2]), ihre Lehrsätze riechen nach Unwissenheit und Gottlosigkeit [3]). Wie beschränkt erscheint hier der Blick des Irenäus nicht bloss den Alexandrinern gegenüber, sondern auch im Vergleich zu den älteren Apologeten! Von den Letzteren nimmt nur Hermias in seinem *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* eine ähnliche nur negative Stellung zur Philosophie ein, die Uebrigen finden alle Berührungspunkte zwischen ihr und dem Christenthum. Wenn auch Tatian und Theophilus ein sehr absprechendes und verwerfendes Urtheil über den ganzen Hellenismus fällten, so zeigten sie doch schon durch ihre Bemühung um den Nachweis, dass die griechischen Dichter und Philosophen das Wahre in ihren Lehren den alttestamentlichen Schriften entnommen haben, wie sie viel Wahres in der griechischen Philosophie fanden und sie nicht, wie Irenäus, schlechthin verwarfen. Weit entschiedener aber noch tritt dies bei Athenagoras, der wie Aristides noch als Christ den Philosophenmantel trug, bei Melito von Sardes und Justin hervor. Namentlich die ganze Lehre des Letzteren von der vorchristlichen Wirksamkeit des göttlichen Logos als eines *λόγος σπερματικός* fehlt bei Irenäus gewiss nicht bloss zufällig. Er ist durch den Gegensatz gegen die gefährlichen Sekten und gegen den Gnosticismus so benommen, dass ihm der Blick für die Berührungspunkte der Wahrheit des Christenthums mit dem Hellenismus völlig ver-

---

[1]) 2, 14, 2. p. 319. ibid. § 7. p. 324.

[2]) Es versteht sich von selbst, dass eine gelegentliche höchst eingeschränkte Anerkennung einer reineren Gotteserkenntniss bei einigen Heiden, die ganze Stellung des Irenäus zur Philosophie nicht ändert. Eine solche Anerkennung liegt z. B. in den Worten 3, 25, 1. p. 554: Et propter hoc Ethnicorum quidam etc.

[3]) 2, 14, 2. p. 319: veterem autem et inutilem (introducunt doctrinam), quoniam quidem de veteribus dogmatibus, ignorantiam et irreligiositatem olentibus.

schlossen ist. Das ganze zweite Buch seines Werkes gegen die Häretiker sucht zwar die Systeme der Letzteren aus Vernunftgründen zu widerlegen, aber im Grunde geht doch das Bestreben des Irenäus auch hier nicht auf etwas Tieferes aus, als darauf, die Widersprüche zu zeigen, in die sich jene Systeme verwickeln und die das Christenthum nicht habe. Der gesunde Menschenverstand ist hier seine einzige Instanz; die Uebereinstimmung des Evangeliums mit den Grundprincipien des menschlichen Erkennens, die durchgängige und alleinige Vernünftigkeit des Christenthums und seinen Zusammenhang mit dem tiefsten Bedürfniss, das auch dem Streben nach philosophischer Erkenntniss zu Grunde liegt, zu erweisen, versucht Irenäus gar nicht. In der kirchlichen Tradition, in der Glaubensregel der Kirche liegt ihm die alleinige Quelle der Wahrheit, mit der die griechische Philosophie nichts gemein habe[1]), und bezeichnend ist daher das für ihn entscheidende Argument, durch welches er sich mit der Philosophie abfindet, dass, wenn die griechischen Philosophen Gott schon erkannt hätten, Christus vergeblich auf die Erde gekommen wäre[2]).

Dritter Abschnitt.

Fernere Lebensschicksale.

Irenäus hat das Hauptfeld seiner Thätigkeit nicht in seinem Vaterlande, sondern im südlichen Gallien, in der Gegend von Lugdunum und Vienna gefunden. Aber sowohl über die Zeit und Veranlassung seiner Uebersiedelung von Kleinasien nach Gallien, wie auch über die andre Frage, ob er schon in seinem Vaterlande oder erst in Gallien zum Diakonus oder Presbyter geweiht worden ist, wissen wir nichts Bestimmtes und haben auch wenig Anhaltepunkte für Vermuthungen über die grössere Wahrscheinlichkeit des Einen oder des Andern[3]).

---

[1]) 1, 9, 4. p. 116.

[2]) Dicamus autem adversus eos (Gnosticos): utrumne hi omnes, qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini cognoverunt veritatem aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. 2, 14, 7. p. 324.

[3]) Auch ob Hieronymus durch die von ihm gebrauchte Bezeichnung des Irenäus als eines Presbyters des lugdunensischen Bischofs Pothinus

Jedenfalls zeugt die Hinsendung des eifrigen und begabten Schülers des Polykarp von einer regen Verbindung wie aller christlichen so insbesondere der kleinasiatischen mit den entstehenden gallischen Gemeinden. Es ist bekannt, dass die Zahl der Griechen namentlich im südlichen Theil Galliens eine sehr grosse war, und es ist an sich wahrscheinlich, dass die Handelsverbindungen zwischen Kleinasien und Gallien einen häufigen Verkehr beider Länder mit sich gebracht haben. Das deutlichste Bild des lebhaften Austausches der christlichen Gemeinden in ihnen giebt das bekannte Schreiben der Christen von Lugdunum und Vienna an die Gemeinden in Asien und Phrygien auf Veranlassung der grossen Verfolgung unter dem Kaiser Mark-Aurel im Jahre 177 [1]). Hiernach kann die Uebersiedlung des Irenäus nach Gallien nicht wunderbar erscheinen. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, dass Irenäus, der in Kleinasien gewiss mit den Gnostikern zusammengetroffen war und die von dieser Seite der Kirche drohenden Gefahren erkannt hatte, nach Gallien ging, um an dem Werke des Kampfes gegen den dort ebenfalls eindringenden Gnosticismus zu helfen. Mehrere gnostische Sektenstifter und Lehrer hatten sich nach Gallien gewandt, Irenäus giebt z. B. von den Verführungskünsten und der verderblichen Wirksamkeit der Schule des Markus in den Rhonegegenden eine lebhafte Schilderung [2]); vielleicht ist er ihnen freiwillig gefolgt, um ihrem dortigen Wirken erfolgreich entgegenzutreten, oder er ist zum Kampf gegen sie hinberufen worden [3]). —

(*Ποθείνου τοῦ ἐπισκόπου Λουγδούνων τῆς ἐν Γαλλίοις ἐκκλησίας πρεσβύτερος*) ihn als einen von diesem Bischof geweihten oder nur als einen ihm untergeordneten Presbyter hat bezeichnen wollen, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden cf. Fabricii biblioth. eccl. p. 104.

[1]) Euseb. K. G. 5, 1. Unter den hier erwähnten Märtyrern, die als die angesehensten Glieder und Führer der Christengemeinden an der Rhone bezeichnet werden, finden wir, obgleich in dem Stück des Briefes, das Eusebius mittheilt, nur sehr Wenige namentlich genannt sind, doch allein zwei Kleinasiaten: Apelles von Pergamus und den Phrygier Alexander Euseb. K. G. 5, 1. — Auch werden Briefe einzelner gallischer Märtyrer erwähnt, die noch aus dem Gefängniss nach Asien gerichtet waren ib. c. 3.

[2]) 1, 13, 1—7. p. 144—158.

[3]) Andre meinen, Irenäus werde den Polykarp auf seiner Reise zum Bischof Anicet begleitet haben und von Beiden bestimmt worden

In Gallien hat Irenäus jedenfalls einige Jahre als einfacher Presbyter zugebracht und gewirkt[1]). In diese Zeit fällt die schon erwähnte grosse Christenverfolgung vom Jahre 177, welche grade die Gemeinde an der Rhone besonders furchtbar traf. Irenäus hat diese Zeit mit seiner Gemeinde durchgemacht. Aus der allgemeinen Verehrung, in der er stand, und in Folge deren er zum Sprecher einer Gesandtschaft nach Rom an den Bischof Eleutherus gemacht[2]) und später zum Nachfolger des ehrwürdigen Bischofs Pothinus gewählt wurde, dürfen wir schliessen, dass er während der Verfolgung sein Amt mit Ehren und Eifer verwaltet hat, mag er nun selbst persönlich darunter zu leiden gehabt haben, oder mag er sonst seine Treue und Tüchtigkeit durch Bekenntniss, Predigt, Unterstützung der Märtyrer, durch Ermahnung und Aufrichtung der Schwankenden und Aehnliches an den Tag gelegt haben. In jenem Briefe an Eleutherus wird ihm das beste Zeugniss ausgestellt[3]).

Wie eifrig während dieser Zeit der entsetzlichsten Gefahren und des grössesten äusseren Unglücks von den gallischen Gemeinden die innere Einheit der Kirche im Auge behalten wurde, beweist eben jenes Schreiben an Eleutherus, dessen Veranlassung eine zum Frieden rathende Botschaft der gallischen Christen in Bezug auf die um sich greifende montanistische Bewegung war, die auch an der Rhone Vertreter und Anhänger gefunden hatte[4]). Erst im Folgenden wird die Stellung des Irenäus zum Montanismus wie zu den andern kirchlichen Kämpfen in seiner Zeit genauer besprochen werden, hier mag nur

---

sein, nach Gallien zu gehen. So Cave, Antt. Patrum et Ecclesiasticae. Deutsche Ausgabe. Bremen 1701. p. 338. Beide Vermuthungen schliessen einander nicht aus. Irenäus kann sehr wohl von Anicet und Polykarp als eine brauchbare Kraft erkannt und zur Unterstützung des alternden Pothinus nach Gallien dirigirt worden sein. Soll doch schon Pothinus selbst von Polykarp nach Gallien geschickt worden sein Gregor. Turon. Hist. Franc. 1, 29.

[1]) Euseb. K. G. 5, 4: *πρεσβύτερον τότ' ὄντα.*

[2]) a. a. O.

[3]) Euseb. a. a. O.: *παρακαλοῦμεν ἔχειν σε αὐτὸν [Εἰρηναῖον] ἐν παραθέσει, ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης τοῦ Χριστοῦ· εἰ γὰρ ᾔδειμεν τόπον τινὶ δικαιοσύνην περιποιεῖσθαι ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας ὅπερ ἐστιν ἐπ' αὐτῷ ἐν πρώτοις ἂν παρεθέμεθα.*

[4]) Euseb. 5, 3: *τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα.*

konstatirt werden, dass er jedenfalls als Ueberbringer dieses friedlichen Schreibens nicht ohne wesentlichen, vielleicht maassgebenden Antheil daran zu denken ist [1]). Er erscheint also schon hier als ein Mann, der das Hauptbedürfniss der Kirche in seiner Zeit, ihre innere Einheit und Geschlossenheit, ihren Frieden durch Duldung des Unwesentlichen und Ausscheidung des Verderblichen, sehr bestimmt verfolgte. Seine Wirksamkeit ist hier wie später im Passahstreite eine versöhnende, einigende. Im Jahre 190 war es nämlich wiederum Irenäus, der in dem Augenblick, wo der Passahstreit zu einer Spaltung der Kirche zu führen und der römische Bischof Viktor die Kirchen Kleinasiens und der angrenzenden Länder von der Gemeinschaft mit dem Abendland abzuschneiden drohte, eine Synode in Gallien berief, an der ausser ihm selbst noch dreizehn Bischöfe theilnahmen. Irenäus war es, der dann einen versöhnenden Synodalbeschluss zu Wege brachte und auf Grund desselben den Bischof Viktor durch ein Schreiben mit allem Ernst und ohne alle Menschenfurcht zur Zurücknahme dieses gefährlichen Schrittes bewog. In beiden Fällen sucht er eine im Schoosse der katholischen Kirche vorhandene Differenz auszugleichen und zwar dort auszugleichen, wo er den natürlichen Mittelpunkt der Einen christlichen Kirche sah, vor dem Forum des römischen Bischofs. Dadurch wird sein Hindrängen auf Einheit und ungestörte Gemeinsamkeit der Kirche wie auf Zusammenfassung derselben in einer sichtbaren Verfassung im Allgemeinen schon gekennzeichnet.

Auf diese versöhnenden, einigenden Bestrebungen fällt aber erst durch die andere Thatsache das rechte Licht, dass, wenn Irenäus den Frieden innerhalb der katholischen Kirche erstrebt, er um so entschiedener und schroffer alle akatholischen, die Einheit bedrohenden, unfügsamen Elemente von der Kirche auszuscheiden bemüht war. Die gefährlichsten Feinde der Einheit waren nach seiner Ueberzeugung die Gnostiker

[1]) Die Ausführung dieser Reise wird ohne Grund von Valesius (in seiner Ausgabe des Eusebius, Annotationes ad Eusebii hist. eccl. 5, 4. p. 82.) bezweifelt. Eusebius würde die Nichtausführung jedenfalls erwähnt haben, wenn sie ihm bekannt geworden wäre. Dass Irenäus diese Briefe erst nach des Pothinus Tode überbracht haben kann, ist zuzugeben, aber es ist eine unbegründete Annahme, dass er seine Gemeinden als Bischof nicht mehr habe verlassen können.

und unter ihnen besonders die Valentinianer, die in den Rhonegegenden den meisten Anhang gewonnen hatten [1]). Irenäus betrachtet ihre Bekämpfung als eine ihm von Gott übertragene Aufgabe, als das Ziel seines eifrigsten Strebens [2]), das zwar schon von Andern erstrebt worden sei, das er aber besser und vollständiger zu erreichen hofft, weil er sich eine Kenntniss der Grundsätze und Beweisgründe der Gnostiker verschafft hatte, wie sie seine Vorgänger nicht gehabt hatten [3]). Zwar spricht er an vielen Stellen davon, dass es sein Bestreben sei, die Häretiker zur Kirche zurückzuführen, er betet für sie und glaubt sie mehr zu lieben als sie sich selbst [4]), aber er setzt doch offenbar selbst sehr geringe Hoffnungen auf die Bekehrung seiner Feinde, und sein Hauptziel bleibt immer „die Entlarvung und Widerlegung der sich fälschlich so nennenden Gnosis" im Interesse der Gemeindeglieder, denen Gefahr von ihr drohte [5]). Er redet deshalb in seinem Werke von den Häretikern [6]) fast

---

[1]) 1 Praef. 2. p. 7. 9.

[2]) — — quoniam hujus rei credita est nobis procuratio, et qui velimus omnes homines ad agnitionem veritatis venire, et quoniam tu ipse postulaveris accipere a nobis multas et universas eversionis eorum occasiones 2, 17, 1. p. 332 f.

[3]) Eum autem qui velit eos (Gnosticos) convertere, oportet diligenter scire regulas et argumenta ipsorum. Nec enim possibile est alicui curare quosdam male habentes, qui ignorat passionem eorum qui male valent. Quapropter hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores non tamen satis potuerunt contradicere his, qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus IV. Praef. 2. p. 558 f. Zu vergleichen ist auch das Zeugniss, welches Tertullian dem Irenäus in dieser Beziehung ausstellt adv. Valent. c. 5.

[4]) Haec precamur de illis, utilius eos diligentes, quam ipsi semetipsos putant diligere 3, 25, 7. p. 557.

[5]) — — *ἵνα οὖν μὴ παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν συναρπάζωνταί τινες ὡς πρόβατα ὑπὸ λύκων ἀγνοοῦντες αὐτοὺς διὰ τὴν ἔξωθεν τῆς προβατείου δορᾶς ἐπιβολήν* 1 Praef. 2. p. 6. cf. § 1.

[6]) Die Zeit der Abfassung des Irenäischen Werkes gegen die Gnostiker lässt sich nach seinen und des Eusebius Berichten noch ziemlich genau berechnen. Nach der Stelle adv. haer. 3, 3, 3. p. 433: *νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος* ist das Werk unter dem Episkopat des römischen Bischofs Eleutherus geschrieben, welcher nach Eusebius K. G. 5, 1—5. 22. 28 vom Jahre 177 bis 190 den römischen Bischofsstuhl inne hatte. Nun spricht aber Irenäus gleich nach der hier vorliegenden Aufzählung der

überall nur als von gänzlich Verlorenen, er betrachtet sie faktisch nicht als Objekt seiner Bekehrungsthätigkeit, sondern einzig und allein als die ärgsten Feinde der Kirche, die es um jeden Preis gilt, als solche zu kennzeichnen und in ihrem Wirken unschädlich zu machen. —

Auch die praktische Wirksamkeit gegen die Gnostiker, die Irenäus in seiner Provinz ausgeübt hat, wird daher denselben Charakter getragen haben, sie wird bei Weitem mehr in Warnungen der Gemeindeglieder, in Belehrungen über die grundstürzenden Irrthümer der Gnosis und im Ausschliessen derselben von der Kirche als in Versuchen bestanden haben, die Vertreter derselben für die Kirche wiederzugewinnen. Wir erfahren zwar über die Art und Weise, wie Irenäus dem Treiben der Gnostiker, dessen verderbliche Folgen er so lebendig vor Augen hatte[1]), entgegentrat, aus unsern Quellen nichts Bestimmtes, doch ist es höchst wahrscheinlich, dass er gegen sie, namentlich gegen die Häupter Basilides, Valentin und Marcion, Provinzialsynoden in Gallien wird gehalten haben,

---

römischen Bischöfe, deren letzter Eleutherus ist, von der Tradition der ephesinischen Gemeinde und erwähnt dabei schon mehrerer Nachfolger des im Jahre 166 gestorbenen Polykarp (3, 3, 4. p. 434: *καὶ οἱ μέχρι νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον*). Das Werk des Irenäus wird daher mit grosser Wahrscheinlichkeit in die letzten Jahre des Eleutherus, also ca. 190 gelegt werden können. Zu ungefähr demselben Resultat kommt Massuet (Dissert. in Irenaei libros II, Art. 2, ed. Stieren T. II. p. 223 ff.), indem er gegen Dodwell und Grabe, welche das Werk von Irenäus noch als Presbyter verfasst sein lassen (c. 177), geltend macht, dass nach 3, 21, 1. p. 522 Irenäus schon die Uebersetzung des Alten Testaments durch Theodotion gekannt hat, welche nach Epiphanius (de pond. et mens. § 17) erst zur Zeit des Kaisers Commodus unter dem Consulat des Marullus und Aelianus im Jahre 184 verfasst wurde, also von Irenäus erst einige Jahre später c. 192 gebraucht worden sein kann. Auch Stieren (a. a. O. p. 369) glaubt für die Abfassung wenigstens der letzten Bücher des Irenäischen Werkes ungefähr den gleichen Zeitpunkt annehmen zu müssen: er geht von der Erwähnung Tatians und der Enkratiten bei Irenäus 1, 28, 1. p. 258 sq. aus, welche nach der Eusebianischen Chronik erst im Jahre 172 hervortraten, und lässt deshalb die ersten Bücher des Werkes in den ersten 70ger Jahren des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein, während die letzten Bücher wegen der oben genannten Daten auch nach seiner Ansicht c. 186 bis 192 zu setzen sind.

[1]) 1, 13, 1—7. p. 144—158.

um namentlich die jungen Kleriker vor diesem Einfluss zu bewahren[1].

Ueber das Ende des Irenäus steht so viel fest, dass er in den Verfolgungen unter Septimius Severus den Tod als Märtyrer gefunden hat, doch bleibt es ungewiss, ob dies, wie gewöhnlich angenommen wird, schon im Jahre 202 geschah, als das erste Edikt des Severus zur Verfolgung erging, oder erst bei den massenhaften Hinrichtungen, die bei Gelegenheit der Durchreise des Severus nach Britannien und bei seinem Aufenthalt in Lugdunum stattfanden[2].

Nach dem Gesagten hat Irenäus zu den drei wichtigsten Fragen der kirchlichen Entwicklung in seiner Zeit, zur Passahdifferenz, zum Montanismus und zum Gnosticismus entschiedene Stellung genommen und in Bezug auf alle drei sogar persönlich in die kirchliche Entwicklung eingegriffen. Um nun auf sicherer Grundlage eine Darstellung der Theologie des Irenäus geben zu können, erscheint es nothwendig, seine Stellung zu diesen drei Hauptfragen zunächst genauer zu prüfen und sie womöglich aus dem Bedürfniss der Zeit, der er dienen wollte, wie aus dem Standpunkt, der dem Irenäus durch seinen Bildungsgrad und durch seinen Charakter angewiesen war, einheitlich zu begreifen, um so die richtigen Umrisse und Grundlinien für das Bild der christlichen Kirche zur Zeit des Irenäus zu gewinnen. Ehe wir jedoch hierzu schreiten, müssen wir sein Verhältniss zu den kirchlichen Richtungen vor seiner Zeit ins Auge fassen und die Frage beantworten, welchen Stand dieser Richtungen wir aus dem Werk gegen die Häretiker erschliessen können.

---

[1] Die Zeitgenossen erwähnen freilich nichts davon, und der Libellus Synodicus (ed. Joh. Pappus. Argentorati 1601. p. 2), der es uns wirklich berichtet, kann es ebensowohl, wie auch wir, aus der bekannten kirchlichen Wirksamkeit des Irenäus geschlossen, als einer älteren Quelle entnommen haben.

[2] Gregor. Turon. Hist. Franc. Lib. 1. c. 29.

Vierter Abschnitt.

Die Stellung des Irenäus zu den kirchlichen Parteien seiner Zeit.

Erste Abtheilung.

Der Paulinismus des Irenäus.

Es kommt, um den kirchlichen Standpunkt des Irenäus sicher zu bestimmen, vor Allem darauf an, eine feste Ansicht darüber zu gewinnen, ob er der paulinischen, heidenchristlichen oder der judenchristlichen Richtung zuzuweisen ist. Denn wenn auch die Gegensätze dieser beiden Richtungen selbst nicht mehr in ihrer noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erkennbaren Spannung innerhalb der Kirche bestanden, ist es doch vielleicht möglich, Anzeichen für die Herkunft des Irenäus von der einen oder anderen Seite zu entdecken, und jedenfalls ist es vom grössten Interesse, aus seinem Werke Belehrung darüber zu suchen, inwiefern diese Gegensätze in der Kirche sich abgestumpft haben und in welchen ausserkirchlichen Parteien wir sie wiedererkennen können. Nun ist aber bekanntlich schon die Frage, welcher dieser beiden Richtungen der bedeutendste kirchliche Schriftsteller unmittelbar *vor* Irenäus, der Märtyrer Justin, angehört, eine äusserst verschiedenartig beantwortete, und von Baur ist die Möglichkeit ihrer Beantwortung in dieser Fragestellung sogar abgelehnt worden[1]), da er schon in Justin das, wenn auch noch nicht geradezu so genannte und unverhüllt auftretende, doch der Sache nach vorhandene „katholische Christenthum mit der Ausgleichung der Differenzen und Parteirichtungen" sieht, „welche bisher einander noch gegenüberstanden". Doch ist auch nach Baur Justin „der Sache nach Pauliner", und dieser Satz stimmt mit der Nachweisung paulinischer Grundgedanken bei Justin von Seiten Ritschl's vollkommen überein. Vielleicht ist es möglich, auch bei Irenäus, wenn nicht gerade Paulinismus oder Ebionitismus, so doch die Herkunft von der einen

---

[1]) Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrhunderte Tüb. 1863 p. 139 ff.
[2]) Die Entstehung der altkathol. Kirche Bonn 1857 p. 310.

oder andern Seite zu erweisen. Hierbei ist jedoch die Frage nach dem Heidenchristenthum und nach dem Paulinismus des Irenäus wohl zu unterscheiden, denn, wenn ich auch der Ritschl'schen Trennung beider Begriffe [1]) für die vorjustinische Zeit in der Hauptsache entschieden nicht zustimme, so passt diese Unterscheidung um so sicherer für die irenäische Zeit. Ein Hauptbegründer der katholischen Kirche wie Irenäus ist in der That, auch wenn er Heidenchrist war, deshalb noch lange kein Pauliner gewesen. Dass er nun aber, oder seine Eltern, aus dem Heidenthum ins Christenthum übergegangen sind, ist schon als entschieden wahrscheinlich und fast unzweifelhaft erwiesen worden. Es fragt sich nur: verräth Irenäus noch seine Anlehnung an den Paulinismus, oder lässt er nur eine degenerirte paulinische Richtung, oder endlich lässt er entschieden judenchristliche Einwirkung erkennen? Dass Irenäus den Namen und die Autorität des Paulus mit der der anderen Apostel vollkommen auf gleiche Stufe stellt und nicht wie Justin trotz entschiedener Anlehnung an ihn seinen Namen verschweigt, beweist noch nichts für seinen Paulinismus, denn Irenäus braucht eben nicht mehr wie Justin auf eine grosse judenchristliche Partei innerhalb der Kirche Rücksicht zu nehmen [2]) und die ausserkirchlichen Judenchristen tadelt er offen wegen der Verwerfung dieses Apostels [3]).

---

[1]) a. a. O. p. 271 ff.

[2]) Dass Justin aus Rücksicht auf die Juden den Apostel mit Stillschweigen übergeht, wie Semisch (Justin der Märtyrer Brsl. 1840—42, 2. Band p. 239) mit Zustimmung Ritschl's (a. a. O. p. 309 u. ff.) meint, scheint mir undenkbar. Müsste uns seine Apologie des Christenthums gegen das Judenthum im Gespräch mit Tryphon doch sehr schwächlich vorkommen, wenn er aus Furcht, Anstoss zu geben, vermieden hätte, den Namen des grössten Verfechters des Christenthums gegen das damalige Judenthum auch nur zu nennen! Er sagt dem Tryphon ja sonst die derbsten Wahrheiten, von denen gar nicht abzusehen ist, wie sie diesem weniger anstössig gewesen sein sollten als die Nennung des Paulus. Vergl. d. c. Tr. cap. 15. 39. 120 u. s. Nur die Rücksicht auf einen grossen Theil seiner Mitchristen, die Rücksicht darauf, dass er nicht der Partei, sondern der ganzen Christenheit, der einheitlichen Kirche, dienen wollte, erklärt auf dem katholisch werdenden, aber noch nicht wirklich katholischen Standpunkte des Justin seine Umgehung des Paulus.

[3]) Ebionaei apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes 1, 26, 2. p. 255.

Auf der anderen Seite freilich berechtigt uns auch die entschiedene Hervorhebung der menschlichen Freiheit von Seiten des Irenäus sowie seine Forderung der Werke neben dem Glauben und seine Abschwächung des paulinischen Glaubensbegriffes ebenso wenig zur Annahme einer ursprünglich judenchristlichen Richtung, denn die Betonung der Freiheit ist durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus nothwendig gemacht, und den abgeschwächten Glaubensbegriff theilt Irenäus, wie wir sehen werden, mit allen gleichzeitigen kirchlichen Schriftstellern, ja auch mit weit früheren, entschieden der paulinischen Richtung angehörenden Schriften. Selbst die Auffassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes bei Irenäus ist nicht als eine Spur früheren Judenchristenthums anzusehen, denn alle unbestritten paulinischen Schriften der ersten Jahrhunderte sind dem Irenäus darin vorangegangen. Schon der Barnabas-Brief setzt an die Stelle des jüdischen Ceremonialgesetzes ein neues christliches Gesetz C. 2. 9. 10. 19. 21, der erste Brief des römischen Clemens fasst das Evangelium als ein neues Sittengesetz C. 1. 2. 13. 49, und in den pseudoignatianischen Briefen ist noch weniger ein Zweifel an dieser Verleugnung des ursprünglichen Paulinismus z. B. ad Magn. c. 13. ad Trall. c. 7. 13. ad Philad. c. 1.[1]) Die in dem ganzen irenäischen Werke fortwährend wiederkehrende Betonung der Einheit und Allmacht Gottes, seiner Identität mit dem Weltschöpfer, ist ebenfalls nichts Judenchristliches, sondern lediglich auf den Gegensatz gegen den gnostischen Gottesbegriff zurückzuführen.

Gegen judenchristliche Einflüsse bei Irenäus spricht aber entschieden der Umstand, dass er der erste kirchliche Schriftsteller ist, der die Ebioniten als ausserkirchliche Partei, als Häretiker, betrachtet 1, 26, 2. p. 254 ff. — 3, 11, 7. p. 467. — 3, 15, 1. p. 501. — 3, 21, 1. p. 532 (cfr. 3—10. p. 533 ff.) — 4, 33, 4. p. 667. — 5, 1, 3. p. 715 ff. Dass er ihnen aber gerade die Vorwürfe macht, welche ein irgendwie vom Judenchristenthum berührter Schriftsteller entschieden hätte zurückhalten oder mildern müssen, zeugt noch deutlicher für seine Freiheit von judenchristlichen Einflüssen. Er wirft ihnen hauptsächlich

[1]) Zu allen diesen Stellen ist zu vergleichen Hilgenfeld, die apostolischen Väter, Halle 1853.

vier Punkte vor: 1) das Festhalten an der Beschneidung und am Gesetz sowie an Jerusalem als dem Sitze Gottes [1]), 2) ihre Verwerfung des Paulus als Apostel, 3) ihre alleinige Anerkennung des Matthäus-Evangeliums und endlich 4) am häufigsten und stärksten ihre Leugnung der göttlichen Natur Christi und seiner übernatürlichen Geburt [2]). Alle diese Beschuldigungen deuten auf ein sehr objectives Urtheil über das Judenchristenthum, und nirgends zeigt sich eine Spur davon, dass es dem Irenäus schwer wird, diese Verurtheilung auszusprechen. Kann man nach Justin's mildem Urtheil über die Judenchristen in ihren verschiedenen Schattirungen (d. c. T. 47) zweifelhaft sein, ob Justin Pauliner ist, so liegt uns bei Irenäus eine vollständige und gänzlich ungescheute Verurtheilung des Judenchristenthums vor, bei der gar kein Unterschied mehr zwischen milderen und strengeren Anhängern dieser Richtung gemacht wird, und es ist trotz der katholischen Richtung des Irenäus, die diese Ansicht hervorgebracht hat, doch nicht denkbar, dass ein früherer Judenchrist sich je, namentlich als der Erste, zu solchem Urtheil bequemt hätte [3]). Auch das Verhalten des Irenäus im Passahstreite lässt die paulinische Herkunft seines Christenthums erkennen, denn er steht in der Hauptsache auf Seite der Occidentalen und denkt über Jesus als das wahre, ein für alle Mal geschlachtete, Passahlamm ganz paulinisch und johanneisch [4]).

---

[1]) Domus Dei 1, 26, 2. p. 255.

[2]) Sehr dunkel ist der Sinn der von den Ebioniten gebrauchten Worte: quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur 1, 26, 2. p. 255. Ich habe bis jetzt nirgends eine genügende Erklärung derselben gefunden. Sollte nicht vielleicht der Begriff des „wahren Propheten" in den pseudo-clementinischen Schriften, der auf eine Gleichsetzung des Christenthums mit dem Judenthume hinausläuft, gemeint sein?

[3]) Hierbei sei bemerkt, dass Iren. auch einen Unterschied zwischen Nazarenern und Ebioniten wie Epiphanius Här. 29. 30 und Hieronymus ad Jes. 5, 18 nicht kennt. Ebenso wenig ist eine Unterscheidung vulgärer und gnostischer Ebioniten, wie sie zuerst Schliemann (die Clementinen und der Ebionitismus Hamb. 1844 p. 498 ff.) aufgestellt hat, bei ihm wahrzunehmen.

[4]) Dass Iren. theilweise der oriental. Chronologie der Leidenswoche folgt, erklärt sich hinreichend aus der Differenz der Evangelien selbst über diesen Punkt.

Dies Alles würde für einen durch das Streben nach Einheit und Katholicität der Kirche abgeschwächten Paulinismus bei Irenäus sprechen. Aus anderen Anzeichen jedoch lässt sich sogar ein bewusster engerer Anschluss des Irenäus an Paulus erkennen, eine energische Reproduction eigenthümlich paulinischer Gedanken, die gerade dem Judenchristenthum stets gefehlt haben. Ist es schon von vornherein auffällig, dass Irenäus die paulinischen Briefe so ganz besonders häufig citirt und gegen die Häretiker benutzt, so führen uns diese Citate auch wirklich meist auf Gedanken, die wir nur paulinischen Einflüssen zuschreiben können, ich meine namentlich die tiefe Erfassung der Bedeutung der Person und des Todes Jesu als eines Sühnopfers und Lösegeldes sowie der Erlösung als einer Neugeburt [1]). Auch lässt sich in der geistvollen und kühnen Auffassung des Bösen und seiner relativen, von Gott selbst gesetzten Nothwendigkeit nur eine Einwirkung der Gedanken des Römerbriefs erkennen [2]). Wir sind aber um so mehr berechtigt, diesen Gedankenkreis des Irenäus als ein bewusstes Zurückgehen auf Paulus anzusehen, als die vorirenäischen Apologeten diesem Theile der paulinischen Theologie gerade sehr fern stehen und Justin, der sonst unverkennbar einen grossen Einfluss auf Irenäus geübt hat, gerade diese Lehre nicht ausgebildet hat.

Ist es somit unzweifelhaft, dass wir in Irenäus zwar vor *Allem* einen Vertreter der Katholicität und derjenigen kirchlichen Einheit vor uns haben, in welcher die früheren innerkirchlichen Gegensätze schon aufgehoben, die Extreme beider Hauptrichtungen schon als Häresien ausgeschieden sind, steht also für ihn Jeder ausserhalb der Kirche und des Christenthums, der nicht den ganzen heiligen Chor der Apostel als gleichberechtigt anerkennt [3]), die Marcioniten so gut wie die

---

[1]) 3, 22, 4. p. 546. Col. 1, 18. — 5, 14, 3. p. 756. Col. 1, 21. 22. Eph. 1, 7. — 2, 13, 14, 15. ib. p. 757. Röm. 6, 12. 13. 21. 22. — 7, 5. 6. Col. 2, 19.

[2]) 3, 26, 2. p. 529. Röm. 11, 32. — 4, 28, 3. 2 Cor. 2, 15. 16. — 4, 29, 1. p. 657. 2 Cor. 4, 4. Röm. 1, 28. 2 Thess. 2, 10. 11.

[3]) Von den Ebioniten heisst es 3, 15, 1. p. 501: qui igitur non recipiunt eum (Apostolum Paulum) — — electionem Dei contemnunt et se ipsos segregant ab apostolorum conventu. Es ist der ausgesprochene Grund seiner Vorliebe für die Schriften des Lukas, insbe-

Ebioniten, so ist der ursprünglich paulinische Charakter seines Christenthums doch auch deutlich zu erkennen und zwar nicht bloss die abgeschwächte Erscheinung desselben, welche die Auffassung des Christenthums als eines neuen, vollkommenen und für alle Menschen bestimmten Gesetzes zeigt, sondern eine bewusste und tiefe Erfassung paulinischer Grundgedanken, betreffend die Sünde und Erlösung sowie die Bedeutung der Person Christi.

Fragen wir nach den tieferen Gründen dieser Erscheinung, die um so auffallender ist, jemehr man darauf achtet, dass Irenäus mit dieser theilweisen Erneuerung des Paulinismus zwar zu seiner Zeit nicht allein steht, wohl aber unter den kirchlichen Schriftstellern des 2ten Jahrhunderts keine Vorgänger hat — so ist die Antwort zwar zunächst gewiss in der Persönlichkeit des Irenäus selbst zu suchen, aber, wenn es fest steht, dass die Einheit der katholischen Kirche und ihre feste positive Gestaltung das Hauptlebensziel des Irenäus und der Gegenstand aller seiner Kämpfe gewesen ist, so haben wir ein Recht, beide Seiten der irenäischen Theologie mit einander in Verbindung zu bringen. Es ist nicht zufällig, dass wir bei Irenäus und fast gleichzeitig mit ihm bei Tertullian und Clemens von Alexandrien eine Rückkehr zu dem bezeichneten Theil des Gedankenkreises der paulinischen Theologie finden, während diese Gedanken vorher bis auf wenige unbestimmte Ausdrücke verloren schienen und auch in Justin noch nicht wiedererwacht waren. Es giebt in der That einen Theil der Theologie des Apostel Paulus, welcher dieselbe der Zeit der Verfestigung der Kirche zu ihrer ersten universellen katholischen Gestaltung ganz besonders empfehlenswerth machen musste: ich meine den Universalismus des Paulus, die Allgemeinheit der Sünde, die Gleichheit der Nationalitäten vor dem

sondere die Apostelgeschichte, dass in ihnen die Apostel zu gleichem Rechte kommen und die regula veritatis als gemeinsame Lehre und Ueberlieferung aller Apostel dargestellt wird 3, 15, 1. p. 501. Fortassis enim et propter hoc operatus est Deus plurima evangelii (besser als evangelia) ostendi per Lucam, quibus necesse haberent omnes uti, ut sequenti testificationi ejus quam habet de actibus et doctrina apostolorum, omnes sequentes et regulam veritatis inadulteratam habentes salvari possint. Aus demselben Grunde lässt er, wie auch Tertullian (c. Marc. 5, 3), das *οἷς οὐδέ* Gal. 2, 5 fort 3, 13, 3. p. 496.

Richterstuhl der gesetzlichen Gerechtigkeit und andrerseits die Allgemeinheit des Heils in Christo; diese Gedanken waren die mächtigsten Waffen gegen den alten Partikularismus des Judenthums und Judenchristenthums wie gegen die neuen Schranken und Scheidungen, die der Gnosticismus hervorbrachte, gegen die Trennung der Menschen in zwei oder drei Klassen, von denen nur eine, nur die kleinste, wirklich am Heil und am Christenthum Theil hatte, gegen das Ueberwuchern der Subjektivität, das in der Bildung neuer Meinungen, Systeme, Schulen und Sekten sich kundgab. Ferner: die grossartige universale Auffassung der göttlichen Offenbarung in der Person Christi, welche durch Paulus begonnen worden war, und welche, wenn auch noch nicht durch diesen Apostel selbst, so doch allein in Folge seiner Theologie die Logosidee als Ausdruck der Allgemeinheit und Einzigkeit der in Christo erschienenen Offenbarung erwählt und auf Christum übertragen hatte — sie waren der festeste Halt der sich gestaltenden katholischen Kirche gegen die Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer, gegen die Aeonen und Emanationen der Gnostiker, welche die Weltentwicklung in der Weise eines Naturprocesses darstellten und dadurch die Absolutheit des Gottesbegriffes wie des Offenbarungsprincips gefährdeten und direkt in den heidnischen Partikularismus, in die vorchristlichen Theogonien und Kosmogonien zurückführten.

So hängt also die energische Geltendmachung eines Theiles der paulinischen wie auch der auf paulinischen Voraussetzungen erstandenen johanneischen Theologie bei Irenäus aufs Engste mit seinen praktisch-kirchlichen Zielen, mit der Bildung der katholischen Kirche zusammen, und sie steht durchaus nicht mit der Thatsache in Widerspruch, dass er den Ausgangspunkt und die sittliche Höhe des Lehrbegriffs Pauli in der Hauptsache verlässt oder, da diese längst vor ihm verlassen waren, nicht wieder erreicht. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben und die frei waltende Gnade waren schon vor der Bildung der katholischen Kirche einem neuen universalen Gesetz gewichen, als welches das Christenthum sehr bald aufgefasst wurde; die jetzt entstehende katholische Kirche hielt die Resultate des höchsten religiösen und sittlichen Standpunkts der Religion Jesu, welchem Paulus zuerst eine eigenthümliche theologische Form gegeben hatte, fest; sie übertrug

auf sich als Institut alle Eigenschaften, welche dem geistigen Reiche Christi zukommen, und sie erneuerte bei ihrer ersten festeren Gestaltung an der Grenzscheide des zweiten und dritten Jahrhunderts alle Theile der paulinischen Theologie mit besonderer Energie, welche geeignet waren, den sich in verschiedenen Formen aufs Neue geltend machenden Partikularismus zu vernichten. Man errichtete im guten Glauben an die Uebereinstimmung mit Paulus und mit Christo selbst das neue Reich, in welchem alle vorchristlichen trennenden Schranken der Menschen aufgehoben waren, in welchem es weder Juden noch Heiden und ebenso weder Judenchristen noch Heidenchristen, weder Pneumatiker noch Psychiker gab. Die katholische Kirche dehnte dieses Reich mit Bewusstsein über die ganze Welt aus, sie hielt es fest zusammen durch Lehre und Verfassung und schied alle widerstrebenden Elemente aus, aber sie hatte schon damals die sittlich religiösen Grundlagen, auf denen dieses höchste Ideal erwachsen war, zum Theil verlassen, sie war von der Höhe des errungenen Ideals heruntergestiegen und verwirklichte in der That damals nicht das geistige Reich Jesu, das Paulus gepredigt hatte, sondern einen Compromiss desselben mit der Welt, eine gesetzliche Kirche. Irenäus ist ein Hauptverfechter dieser Kirche, sein Auftreten in den Parteikämpfen seiner Zeit wird uns noch weiter in die Geburts- und Bildungsstätte dieser Kirche hineinführen.

Zweite Abtheilung.

Irenäus und der Passahstreit.

Der Passahstreit bezeichnet dasjenige Stadium in der Entwicklung der altkatholischen Kirche, in welchem diese sich als eine durchaus freie, sich selbst bestimmende von Allem löste, was sie noch in ein falsches Abhängigkeitsverhältniss zum Judenthum oder Judenchristenthum setzte. Da der eigentliche Gegenstand dieses Streites jedoch noch bis heute eine sehr verschieden beantwortete Frage ist, so kann auch die Stellung des Irenäus in ihm nicht mit Sicherheit angegeben werden, ohne dass vorher durch eine Darlegung des Gegenstandes und

der Bedeutung des Passahstreites für die ganze Kirche eine Grundlage für unsre Würdigung der Thätigkeit des Irenäus gewonnen ist. Die Zeit des Streites ist die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts; auch noch im vierten Jahrhundert zur Zeit der nicänischen Synode war keine Einigkeit der ganzen Kirche in diesem Punkt erzielt, es gab auch damals noch eine abweichende quartodecimanische Partei, doch hatte diese in jener Zeit schon als häretisch geltende Meinung seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts auf das Ganze der kirchlichen Entwicklung gar keinen Einfluss mehr, und für uns hat daher nur derjenige Theil des Streites eine Bedeutung, in welchem die Entscheidung der ganzen alten Kirche noch in Frage gestellt war. Das aber war nur der Fall vom Beginn des Streites etwa im Jahre 160 bis ungefähr an das Ende des zweiten Jahrhunderts. Auch fällt gerade in dieses Hauptstadium des Streites das Eingreifen des Irenäus.

Drei neue Ansätze des Kampfes, die einander rasch folgten, sind während dieser Zeit zu unterscheiden. Die verschiedene Observanz der Occidentalen und Orientalen in der Feier des Osterfestes kam zum ersten Mal zur Sprache, als Polykarp von Smyrna ungefähr im J. 160 in Rom den Bischof Anicet besuchte, um sich mit ihm theils wegen einiger anderer geringfügigeren Differenzen, theils wegen dieser Hauptabweichung des kirchlichen Gebrauches in Rom von dem in Klein-Asien zu besprechen. Einzige Quelle über diesen Besuch und die dabei zur Sprache gekommene Differenz ist der von Eusebius theilweise aufbewahrte Brief des Irenäus an den römischen Bischof Victor, den er später, als der Streit seinen Höhepunkt erreicht hatte, im Namen der gallischen Gemeinde geschrieben hat. Nach diesem Briefe schieden sich schon damals Polykarp und Anicet und mit ihnen die orientalischen und occidentalischen Gemeinden in Bezug auf die Beobachtung des Tages und die Art des christlichen Osterfestes als *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες*. Mag nun vielleicht auch Irenäus hier einen erst später entstandenen und allgemein gebrauchten Terminus schon auf ein früheres Stadium des Streites anwenden, so giebt er uns jedenfalls dadurch die nicht mit Grund zu bezweifelnde Nachricht, dass der Gegenstand des Streites schon damals derselbe gewesen ist, der die Kirche später in *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες* schied. Bei dieser Gelegenheit wurde

der hervortretende Unterschied in der Passah-Observanz der Einheit der Kirche noch nicht gefährlich, weil zwar der römische wie der Bischof von Smyrna, Jeder den Brauch seiner Provinz festhielt, aber die Verschiedenheit so wenig als einen Grund zur Trennung ihres herzlichen Einverständnisses ansahen, dass Anicet sogar dem Polykarp die Abhaltung der Abendmahlsfeier in seiner Kirche überliess. Doch griff die Verschiedenheit des Brauches tiefer, als dass sie durch das Einverständniss und die gegenseitige Duldung zweier wohlmeinender Männer endgiltig hätte beseitigt werden können. Schon ungefähr im J. 170 brach in der Stadt Laodicea bei Gelegenheit und in der Zeit des Osterfestes der Streit aufs Neue aus und nahm schon grössere Dimensionen an. Von Seiten der Orientalen vertheidigte der Bischof Melito von Sardes die Observanz seiner Provinz durch eine Schrift, ihm traten mit Gegenschriften Apollinaris, Bischof von Hierapolis, sowie auch Clemens von Alexandrien als Verfechter der römischen Art der Osterfeier entgegen. Bei dieser Erweiterung des Passahstreites ist es besonders bemerkenswerth, dass ein kleinasiatischer Bischof hier schon auf Seiten der Occidentalen steht, die Meinung der Kleinasiaten also selbst schon getheilt war; denn dass Apollinaris wirklich auf römischer Seite steht, geht ebenso sicher aus den beiden in der Passahchronik erhaltenen Fragmenten seiner Schrift, wie aus dem Fehlen seines berühmten Namens in dem Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesos an Victor von Rom hervor.

Aber erst um das Jahr 190 wurde die Passahfrage zu einer Frage der gesammten Christenheit, so dass sich alle Gemeinden in Anhänger der kleinasiatischen und der römischen Art der Berechnung des Osterfestes und des Aufhörens mit dem Fasten theilten. Nach des Eusebius Bericht wurden um diese Zeit mehrfache Synoden, z. B. in Osroene, in Korinth und anderen Orten, gehalten und Synodalschreiben abgefasst, welche die Passahdifferenz betrafen und welche sich alle mit Ausnahme der kleinasiatischen Gemeinden für die occidentalische Observanz entschieden, so namentlich ausser der römischen Gemeinde Palaestina, Pontus, Osroene, Gallien, Griechenland. Von Seiten der Kleinasiaten war der Hauptvertheidiger der alten Observanz der 65jährige Bischof Polykrates von Ephesus, der sich in einem an Victor gerichteten ernsten

und eindringlichen Schreiben für seine Sache auf alle in Kleinasien entschlafenen Zeugen der apostolischen Zeit, die am Tage der Auferstehung für ihn eintreten würden; auf alle grossen Bischöfe sowie auf alle seine Vorgänger berief, auf Philippus, den Zwölfapostel, der in Hierapolis und seine beiden Töchter, von denen die eine in Ephesus begraben liege, auf Johannes, der an der Brust Jesu lag und das Zeichen der hochpriesterlichen Würde trug, auf Polykarp von Smyrna und seine, des Polykrates, sieben Vorgänger. Er habe mit allen Brüdern der ganzen Christenheit verkehrt und kenne die ganze Schrift, darum werde er sich nicht durch Drohungen schrecken lassen, denn er wisse wohl, dass Grössere als er es ausgesprochen haben, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Er schreibt diesen Brief zugleich im Namen der auf Victor's Geheiss von Polykrates berufenen Mitbischöfe der Provinz, die ihm beigestimmt hätten, weil sie von ihm wüssten, dass er sein graues Haar nicht umsonst trage, sondern alle Zeit im Herren Jesu gewandelt sei. — Als nun trotz dieses Schreibens Victor bei seinem Verlangen verblieb, als er sogar Anstalt machte, die Gemeinden der ganzen Provinz als häretisch aus der Kirche auszustossen und ihnen die kirchliche Gemeinschaft aufkündigte, da war es ausser anderen angesehenen Männern besonders Irenäus, der sich ins Mittel schlug und durch einen Brief an Victor viel zur Verhinderung dieses Gewaltschrittes that.

Hatte der Streit in der Forderung Victor's gegipfelt, dass die Kleinasiaten von ihrem alten Brauch abgehen sollten, nach welchem sie ohne Rücksicht auf den christlichen Wochentag am 14ten Tage des Monats Nisan, dem Termine des jüdischen Passahfestes, das Fasten abbrachen und ein *σωτήριον πάσχα* feierten, hatte Victor verlangt, dass sie in jedem Jahre, ganz abgesehen von dem 14ten Nisan, nur an einem Sonntage das Fasten abbrechen und Ostern feiern sollten, so hält Irenäus, der für seine Person mit seiner ganzen Provinz auf Seiten Victor's stand, diesem dennoch entgegen, dass er doch um dieser Differenz willen nicht ganze Gemeinden aus der Kirche ausstossen möge. „Der Zweifel betreffe ja auch gar nicht allein den Termin (des Festes) *ἡμέρα*, sondern auch die Art *εἶδος* des Fastens. Denn die Einen glauben, man müsse nur einen Tag fasten, Andere zwei, Andere noch mehr,

Andre rechnen gar ihren einen Tag (des Fastens) auf 40 ununterbrochene Stunden des Tages und der Nacht[1]); und diese Verschiedenheit unter den τηροῦντες sei nicht erst in

---

[1]) Ich kann trotz aller weitläuftigen und gelehrten Deductionen Massuet's (Dissert. II. § 23 – 28) seiner Lesart und Erklärung dieser Stelle doch nicht beistimmen. Er theilt die Worte οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν so ab, dass er vor ὥρας einen Punkt setzt und hinter τεσσαράκοντα das Wort ἡμέρας ergänzt. Aber schon bis zu diesem Punkt hat die Lesart eine grosse Schwierigkeit: wenn Irenäus vorher sagt, auch in Betreff der Art des Fastens herrsche grosse Verschiedenheit, Einige glaubten, sie müssten nur einen Tag fasten, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας, so liegt in dem καί eine Steigerung; die grösseste Steigerung aber würde erst nothwendig sein, wenn er dann fortführe οἱ δὲ τεσσαράκοντα, grade diese höchste Zahl von Fasttagen würde aber dann zuletzt ohne Steigerung eingeführt sein, während die vorhergehende Angabe mit steigerndem καί eingeführt ist. Liest man dagegen ohne Punkt, so folgt nicht eine steigernde neue Angabe der Zeit von Tagen, sondern die Angabe eines neuen εἶδος in der Rechnung der Fasttage, nämlich dass ein Theil der Quartodecimaner vierzig Stunden ununterbrochen gefastet, dieselben aber nur als Einen Tag gerechnet hätten (vgl. Baur, Kirchengesch. I. p. 160. A. 3), das heisst, dass alle Andern, die einen, zwei oder mehrere Tage fasteten, nach Sonnenuntergang Speise zu sich genommen hätten, die zuletzt Genannten aber ununterbrochen die Tages- und Nachtstunden gefastet hätten, ohne dass sie doch, wie jene behaupteten, zwei oder mehrere Tage zu fasten. — Ferner: liest man mit dem Punkt vor ὥρας, so steht zuletzt ein Satz, der auf eine möglichst verschrobene Weise die Angabe ausdrückt, dies Fasten habe nicht allein den Tag, sondern auch die Nacht umschlossen, eine Angabe, die selbstverständlich auf die letzte Angabe von 40 Tage grade nicht passt und überhaupt als allgemeine gleichmässige Aussage von allen Arten des Fastens nicht in einen Zusammenhang gehört, der die Verschiedenheiten desselben hervorheben will. — Massuet spottet über eine Auslegung, die 40 Stunden als Einen Tag gelten lasse; im Gegensatz aber gegen diejenigen, welche durch zwei- oder mehrtägiges Fasten eine höhere Leistung zu erzielen schienen, erklärt sich diese Art Rechnung sehr wohl, namentlich wenn das Fasten Abends begonnen wurde. Ausserdem aber ist das zu ἡμέραν hinzugesetzte αὐτῶν bei Massuet's Erklärung überflüssig und störend, während es bei der Baur'schen einen sehr guten Sinn hat. Auch dass alle diese Verschiedenheiten von Irenäus als Verschiedenheiten des εἶδος τῆς νηστείας, nicht der Zeitdauer bezeichnet werden, erklärt sich bei dieser Auslegung, während Massuet sich aus späteren Schriftstellern eine dreifache Art des Fastens herauslesen muss, von der Irenäus nicht mit einem Worte klar und deutlich berichtet.

unsrer Zeit aufgekommen, sondern viel früher unter denjenigen unsrer Vorväter, die, wie erklärlich (den apostolischen Brauch) nicht genau behalten und ihre aus Einfalt und Unkenntniss entstandenen Sitten auf die Folgezeit verpflanzt hätten. Doch hätten nichtsdestoweniger alle diese Frieden mit einander gehalten und hielten noch jetzt untereinander Frieden. Die Verschiedenheit des Fastens empfehle grade das Einverständniss ihres Glaubens ..... Auch haben die Presbyter vor Soter, die der Gemeinde vorstanden, der er (Victor) jetzt vorstehe, nämlich Anicetus und Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus, weder selbst (die Sitte der Kleinasiaten) beobachtet, noch sie ihren Gemeindegliedern (zu beobachten) verstattet. Aber nichtsdestoweniger haben sie, die selbst keine *τηροῦντες* waren, Frieden gehalten mit den zu ihnen kommenden Mitgliedern fremder Gemeinden, bei denen sie (die kleinasiatische Sitte) beobachtet wurde, während doch das Beobachten (jener Sitte) unter den sie nicht Beobachtenden um so mehr Widerstreben hervorrufen musste, und niemals sei wegen dieser Form Jemand abgewiesen worden. Sondern im Gegentheil, es haben die nicht Beobachtenden den Beobachtenden von fremden Gemeinden das Mahl des Herrn zugeschickt. Und als der selige Polykarp zu Anicet's Zeiten sich in Rom aufgehalten habe, und wegen einiger andern Dinge eine etwas verschiedene Meinung unter ihnen waltete, seien sie sogleich übereingekommen und hätten wegen dieses Hauptpunktes sich nicht befeindet. Denn weder habe Anicet den Polykarp überreden können, von der Beobachtung (der Sitte) abzulassen, da er sie mit Johannes, dem Schüler unsres Herrn, und den andren Aposteln, mit denen er zusammengelebt hatte, immer beobachtet habe, noch auch habe Polykarp den Anicet zur Beobachtung bewogen, da der Letztere die von seinen Vorgängern beobachtete Sitte festhalten zu müssen behauptet habe. Und doch hielten sie bei diesem Stande der Dinge gegenseitig Gemeinschaft, ja Anicet räumte dem Polykarp die Abhaltung des Abendmahls in seiner Gemeinde ehrenhalber ein, und sie gingen in Frieden auseinander, so dass die ganze Kirche, die Beobachtenden wie die Nichtbeobachtenden, Frieden hatten."

Aus diesem Briefe lässt sich über den eigentlichen Gegenstand des Streites so viel mit Sicherheit entnehmen, dass

der Hauptpunkt, um dessentwillen sich die christlichen Gemeinden in *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες* trennten, und um dessentwillen Victor die Kleinasiaten aus der Kirche ausstossen wollte, nicht die Art, sondern den Termin des Fastens betraf, welches vor dem Osterfeste üblich war, d. h. die Berechnung des Tages, an dem mit dem Fasten aufgehört und somit das Osterfest begonnen werden sollte. Mit ebenso grosser Sicherheit lässt sich aber auch zweitens behaupten, dass diese Streitfrage schon im ersten Stadium des Passahstreites, beim Besuch des Polykarp in Rom, dieselbe gewesen sein muss, denn Irenäus stellt sie offenbar auf eine Stufe, wenn er schon damals Polykarp als einen *τηρῶν*, den Anicet als einen *μὴ τηρῶν* bezeichnet. Die Unterscheidung Weitzel's[1]) zwischen katholischen und häretischen Quartodecimanern ist daher diesem Brief gegenüber unhaltbar, und es handelt sich nur darum, was unter dem *τηρεῖν* zu verstehen ist.

Nun sagt aber der Hauptverfechter der *τηροῦντες*, Polykrates von Ephesus, in seinem Brief an Victor von allen Zeugen der apostolischen Zeit, auf die er sich für die kleinasiatische Observanz beruft: *οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες*[2]). Somit können die kleinasiatischen Gemeinden nur den 14. Nisan als Ostertag begangen und an ihm mit dem Fasten aufgehört haben. Sie beriefen sich dafür auf das Evangelium als Richtschnur des Glaubens, auf die evangelische Ueberlieferung, zu der sie, wie Polykrates am Anfange des Briefes sagt, nichts hinzuthäten, und von der sie nichts hinwegnähmen. Polykrates meint also, sie feierten Ostern an dem Tage, an welchem Christus es auch gefeiert habe, nämlich an dem vorgeschriebenen 14. Nisan, an welchem Christus das Passahlamm gegessen und seinen Jüngern geboten habe, es zu seinem Gedächtniss auch zu essen. Sie feierten also nicht, wie Weitzel meint[3]), den Tod und das Leiden Christi an diesem Tage, und sie begingen diesen Tag nicht deshalb mit Aufhören des Fastens und essend, weil sie die durch den Tod Jesu erlangte Erlösung

---

[1]) Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. 1848. S. 16 f.

[2]) Euseb. K. G. 5, 24.

[3]) a. a. O. S. 101. 110. 131.

in freudiger Stimmung festlich begehen wollten (dazu würde sich allein der wirkliche Todestag Jesu, der 15. Nisan, geeignet haben), sondern sie feierten nach der Vorschrift Jesu und zum Andenken an das vor seinem Tode gehaltene Passah auch ihrerseits ein Passah, zwar nicht das jüdische, aber das durch Christum zu neuer Bedeutung erhobene *πάσχα τοῦ σωτῆρος* oder *σωτήριον πάσχα*. Das Jüdische oder Judaisirende davon war nur der Umstand, dass sie dieses Passah mit dem gesetzlich vorgeschriebenen jüdischen zusammenfallen liessen und sich äusserlich so sehr an das jüdische Datum des letzten Mahles Jesu banden, dass sie ganz davon absahen, auf welchen Tag der christlichen Woche dieser 14. Nisan fiel, selbst davon, ob er mit dem eigenthümlich christlichen Hauptfest, mit dem Auferstehungstage, dem Sonntage, zusammentraf. Die *μὴ τηροῦντες* aber, oder die Katholiker, lösten das christliche Osterfest vom jüdischen Passah ganz ab und feierten es stets nur am Sonntag. Sie behaupteten, Jesus habe gar nicht das jüdische Passahmahl gegessen, sondern sei selbst am 14. Nisan als Passahlamm gekreuzigt worden, und sie endeten deshalb das allgemein übliche Fasten vor Ostern nicht am 14. Nisan, sondern am Tage seines Sieges über das Leiden, d. h. an einem durch das christliche Kirchenjahr näher bestimmten Sonntage nach den Frühjahrsäquinoctien.

Dieser Sachverhalt liegt klar in einem von Theodoret erhaltenen Fragment des Hippolytus vor, das folgendermaassen lautet: *ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμέ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν οὕτω ποιεῖν τὸ πάσχα*[1]). Hippolytus spricht hier aus dem Sinn seiner Gegner, der Orientalen, und bezeichnet ihren Standpunkt so deutlich wie möglich. Sie glaubten sich an den Vorgang des Herrn gebunden, der das jüdische Passah am 14. Nisan ass, und endeten darum auch ihrerseits das Fasten zur Osterzeit an diesem Tage. Seinen eignen, den katholischen, Standpunkt aber bezeichnet Hippolytus mit folgenden Worten: *πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπαθεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα*. Christus hat darnach gar nicht, wie die Kleinasiaten meinten, das gesetzliche Passah gegessen,

[1]) Chronicon paschale. In der Bonner Ausgabe des Corpus sc. hist. Byz. Volum. I. 1832. p. 6.

sondern er selbst starb am 14. Nisan als das wahre Passahlamm, *οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ*, d. h. am 14. Nisan. — Wenn nun ferner Chrysostomus[1]) von den Quartodecimanern sagt, ihre Meinung sei *ὅτι μετὰ τοῦ ἀζύμου τὸ πάσχα ἐστίν*, und wenn Epiphanius[2]) den Ostergebrauch derselben mit den Worten bezeichnet: *ἅπαξ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν φιλονείκως ἄγουσιν*[3]), so wird durch beide Ausdrücke nur bestätigt, dass die *τηροῦντες* nicht nach der christlichen Wochenrechnung am Sonntag das Osterfest feierten, sondern dass sie ihr christliches Fest an das Jahresdatum des jüdischen Festes der ungesäuerten Brode banden. Es stimmt ferner damit überein, wenn wir in einem Fragment des Katholikers Apollinaris lesen, die *τηροῦντες* hätten sich für ihren Brauch auf das Matthäusevangelium berufen, in dem ja deutlich das Passah-

---

[1]) Contra Iudaeos. Or. III. ed. Montfaucon I, 610.

[2]) Haer. L, 1.

[3]) Ich weiss sehr wohl, dass Epiphanius (a. a. O.) auch noch von einer andern Partei der Quartodecimaner spricht, welche, einem Bericht der Acta Pilati folgend, meinten, dass Jesus am 8. Tage vor den Kalenden des April, d. h. also am 25. März, gelitten habe, und welche deshalb Ostern an diesem Tage feierten, *ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρακαιδεκάτη τῆς σελήνης*. Eine solche Osterberechnung findet sich, wie Hilgenfeld gezeigt hat, wirklich in dem Evangelium Nicodemi (Thilo, Cod. apocr. N. T. I. p. 496) und auch sonst öfter (s. Thilo zu dieser Stelle, ferner was Epiphanius haer. LXX. von den Audianern sagt, und was von dem in der Passahchronik genannten Trecentius berichtet wird, der in den Fragmenten des alexandrinischen Bischofs Petrus vorkommt Chron. Pasch. p. 7): *πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων ἥτις ἐστὶν εἰκὰς πέμπτη τοῦ Μαρτίου μηνός*. Auch ist es gewiss richtig, dass die quartodecimanische Feier nicht bloss als ein Fest zum Andenken an das letzte Mahl, sondern zum Gedächtniss des Leidens Christi zu fassen ist, aber erstens ist es durchaus nicht sicher, ob dieses Leiden schon die Kreuzigung war, da dieselbe doch wohl ausdrücklich bezeichnet worden wäre, und da Epiphanius den Unterschied dieser Klasse von Quartodecimanern von den andern nur in der Fixirung des Tages des Passahmahls sieht, welches ja sehr wohl als Anfangspunkt des Leidens aufgefasst werden konnte, zweitens aber ist hier nur von einer späteren Erscheinung die Rede und von einem inneren Streit unter den Quartodecimanern, der unmöglich die klaren Zeugnisse über das ursprüngliche Wesen der Partei aufheben kann. Vgl. die treffliche Abhandlung von Hilgenfeld: der Passahstreit und das Evangelium Johannis. Theol. Jahrb. 1849. p. 262 f.

lamm, welches Jesus mit seinen Jüngern ass, als das jüdische Passah bezeichnet wird. Apollinaris, den Steitz ganz ohne Grund zu einem katholischen Quartodecimaner machen will, führt als ihre Meinung an, *ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν.* Er selbst hingegen bezeichnet diese Ansicht als eine das Gesetz und das Evangelium mit einander in Widerspruch bringende, da Jesus als das wahre Passahlamm doch auch, wie das Gesetz es vorschrieb, selbst am 14. Nisan müsste gelitten haben[1]); er spricht deshalb als seine und als die Meinung der katholischen Kirche den Satz aus: *ἡ ιδ' τὸ ἀλήθινον τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνου παῖς θεοῦ κ. τ. λ.* Ist aber Christus selbst am 14. Nisan als Passahlamm gestorben, so kann er selbst unmöglich das jüdische Passahlamm, das seinen Opfertod typisch vorbildete, gegessen haben: *ὅτι ἐν ᾧ καίρῳ ὁ κύριος ἔπαθεν, οὐκ ἔφαγε τὸ τυπικόν*[2]). Hierzu stimmen auch die Fragmente des Clemens von Alexandrien in der Passahchronik S. 14 ff.

---

[1]) Die Worte lauten: *ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*, d. h.: daher ist ihre (der *τηροῦντες*) Meinung unvereinbar mit dem Gesetz und scheint die Evangelien, nach ihrer Ansicht, in Widerspruch zu setzen (nämlich mit dem Gesetz). Dass das *στασιάζειν* sich auf einen Widerspruch der Evangelien untereinander bezieht, ist deshalb nicht anzunehmen, weil ja ein solcher Widerspruch durch die von Apollinaris vertretene Ansicht nicht aufgehoben werden würde. Die Quartodecimaner beriefen sich auf das Matthäusevangelium, also kann hier nur gemeint sein, dass dieses und die ihm folgenden Synoptiker durch ihre Osterberechnung mit dem Gesetz, das eben genannt ist, in Widerspruch gesetzt werden, und der Ausdruck bezeichnet also die Meinung des Apollinaris, dass, wenn Christus selbst nicht am 14. Nisan als Passahlamm geopfert worden ist, das Gesetz nicht erfüllt sei, welches die Schlachtung des Lammes an diesem Tage vorschrieb, und dass dann das Matthäusevangelium und die Synoptiker mit dem Gesetz in Widerspruch stehen würden, da sie ja, nach der Meinung der Quartodecimaner, Jesum am 14. selbst erst das Lamm essen lassen. Bei den Katholikern wird man sich also mit dem synoptischen Bericht schon damals anderweitig abgefunden haben. — Vergl. Weitzel, a. a. O. S. 41 f. Wieseler, Chronologie der Synoptiker S. 368 f. und die Widerlegungen Baur's, Theol. Jahrbücher 1844. S. 654 f. 1848. S. 280 f. Hilgenfeld, a. a. O. S. 276 f.

[2]) Es lässt sich ferner auch nicht erweisen, dass die Worte des Irenäus gegen diejenigen, welche um kleiner und zufälliger (*τυχούσας*

Als Resultat dieser Erörterungen kann mit Sicherheit zunächst das Eine ausgesagt werden, dass es sich bei diesem Streit nicht bloss um ein verschiedenes Datum des Osterfestes und der Beendigung der vorangehenden Fastenzeiten handelte (bei dieser Auffassung wäre die Heftigkeit, mit der er geführt wurde, und durch die er die ganze Kirche in zwei feindliche Lager trennte, gar nicht erklärlich), sondern um die ganze Bedeutung des Osterfestes für die Christen. Auf Seiten der *τηροῦντες* war es zwar ein christliches und zum Andenken an das letzte Passahmahl Jesu im Kreise seiner Jünger gefeiertes Fest, aber eben doch ein durch die Beziehung auf Jesum nur modificirtes und darum noch an das alttestamentliche Datum gebundenes, äusserlich streng an den Vorgang Jesu sich an-

---

besser als *ὑψούσας*) Ursachen, den grossen und herrlichen Leib Christi zerrissen 4, 33, 7. p 669 sich nothwendig auf Victor und seinen Anhang beziehen müssten, so dass die Passahdifferenz etwa dadurch als ein kleines und zufälliges Streitobjekt bezeichnet würde. Es scheinen sich diese Worte vielmehr nur auf wirkliche Schismatiker zu beziehen, da unmittelbar nach dieser Warnung vor der Erregung einer Spaltung die Worte stehen: judicabit autem (discipulus vere spiritualis) et omnes eos, qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam ib. p. 670. Diese Worte enthalten eine Gesammtverurtheilung aller Häretiker, der vorher genannten wie aller sonstigen; das „et“ zeigt deutlich, dass auch vorher nur ausserhalb der Kirche stehende Sektirer, nicht Victor gemeint sein können, und es wird sich uns nachher Gelegenheit bieten, näher zu bestimmen, welche Häresе hier gemeint ist. — Weit eher könnte sich das dritte der von Pfaff edirten Fragmente (Fr. 39. p. 887) auf den Passahstreit beziehen. Es lautet: *ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι, μὴ δεῖν ἡμᾶς κρίνειν τινὰ ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει καὶ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων. Πόθεν οὖν αὗται αἱ μάχαι; πόθεν τὰ σχίσματα; ἑορτάζομεν, ἀλλ' ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ διαῤῥίπτοντες, καὶ τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν, ἵνα τὰ κρείττονα, τὴν πίστιν καὶ ἀγάπην ἀποβάλλωμεν. Ταύτας οὖν ἑορτὰς καὶ νηστείας ἀπαρέσκειν τῷ κυρίῳ ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ἠκούσαμεν.* Mögen diese Worte nun aus der Schrift an Blastus *περὶ τοῦ σχίσματος*, oder mögen sie aus der Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* herrühren, in jedem Falle beziehen sie sich auf Streitigkeiten über Feste und Fastenordnungen, Pfaff scheint sie auch wirklich auf den Passahstreit zu beziehen. Aber das *κρίνειν* der Menschen in Aeusserlichkeiten kann sich in diesem Falle ebensogut auf die Orientalen wie auf Victor beziehen, und das *τηροῦμεν* trifft sogar mit der Bezeichnung der Ersteren als *τηροῦντες* zusammen. Auch sind hier überhaupt zu wenig Anhaltspunkte für die Benutzung des Fragments in Bezug auf den Passahstreit vorhanden.

schliessendes Passahfest. In der römischen und überhaupt in den occidentalischen Gemeinden dagegen hatte sich schon früh der Gebrauch herangebildet, das Osterfest als ein ganz vom jüdischen Passah verschiedenes, nur eigenthümlich christliches Fest zu feiern und es auf denjenigen Tag der christlichen Woche zu legen, der sie als Hauptfest- und Freudentag begann, auf den Sonntag, mochte er auf ein Datum fallen, das vor oder nach dem Jahrestag des letzten Mahles Jesu traf. Der Mittelpunkt des Osterfestes war also hier nicht mehr das Passah als Erinnerungs- und neues Bundesmahl, sondern die Auferstehung Jesu, und darum wurde stets erst mit dem Auferstehungstage das Fasten beendigt. Jesus als das ein für *alle Male* für die Sünden der Welt geschlachtete Passahlamm, welches durch die Auferstehung den Sieg über das Böse und den Tod davongetragen hat, war der Gegenstand der occidentalischen Osterfeier. Wenn aber Jesus selbst das wahre Passahlamm war, so konnte er nicht selbst am Tage vorher das jüdische Passahlamm gegessen haben, er musste vielmehr selbst am 14. Nisan gekreuzigt worden sein, und jenes Mahl war daher nicht das Passah, sondern ein davon verschiedenes, ohne Beziehung auf das jüdische Passah nur zum Andenken an Jesum gestiftetes, Mahl des neuen Bundes. Diese Auffassung widerspricht der Darstellung der Synoptiker, auf die sich die Orientalen mit Recht berufen konnten, sie findet sich aber deutlich und klar im Johannesevangelium. Dass dieses Evangelium, in dem das letzte Mahl Jesu wirklich kein Passahmahl ist und Jesus wirklich am 14. Nisan als Passahlamm stirbt, dem Bestreben der Katholiker nach evangelischer Bestätigung ihrer Anschauung vom Osterfeste und der Bedeutung des Todes Christi seine Entstehung mit verdankt, sei hier nur beiläufig erwähnt. Jedenfalls aber charakterisirt sich die Auffassung des christlichen Osterfestes bei den Katholikern, zu denen auch Irenäus gehörte, als ein höchst bemerkenswerther Fortschritt des christlichen Bewusstseins: es wurde durch sie jeder andere Zusammenhang des jüdischen mit dem christlichen Osterfest abgeschnitten, als der, dass jenes den vergänglichen und deshalb gänzlich zu beseitigenden Typus enthielt, während dieses die Sache selbst, den Sieg und das in Kraft Treten der Erlösung von Sünde und Gesetz durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi bezeichnete. In dieser mit

aller Energie von Rom aus geltend gemachten Auffassung des Osterfestes charakterisirt sich aufs Deutlichste das nunmehr zur vollen Selbstständigkeit gelangte Bewusstsein der christlichen Kirche als einer allgemeinen und nur auf sich selbst gegründeten, vom Judenthum gänzlich abgelösten, Heilsanstalt für die ganze Welt. In Bezug auf Irenäus aber lässt sich durch die Stellung, die er zum Passahstreit nahm, mit Sicherheit feststellen, dass auch er, wie Bischof Victor, dieses fortgeschrittene christliche Bewusstsein besass, und es lässt sich schliessen, dass er in dem Brief an Victor, wie wahrscheinlich auch in der verlorenen Schrift über das Passah[1]) und in der an Blastus gerichteten Schrift *περὶ τοῦ σχίσματος*, die Einheit der Kirche und ihre Selbstständigkeit gegenüber jeder Abhängigkeit vom jüdischen Gesetz vertreten haben wird. Sein durch den Kampf gegen die Häretiker geschärfter Blick für die Nothwendigkeit einer einheitlichen Leitung der gesammten Kirche, von dem sein Werk gegen die Gnostiker auf jeder Seite Kunde giebt, verläugnet sich auch hier nicht. Irenäus steht ja auch in der Hauptsache auf Seiten der Occidentalen, und Steitz[2]) schliesst aus den versöhnenden Worten in dem Briefe an Victor zu viel, wenn er sich auf Irenäus als einen Zeugen dafür beruft, dass die Differenz zwischen Kleinasien und Rom durchaus keine dogmatische, sondern nur eine rituelle gewesen sei. Es ist zwar richtig, dass er die Streitfrage nicht als so tiefgreifend aufgefasst wissen will, dass um ihretwillen die Trennung der streitenden Parteien nothwendig wäre, aber nach dem sonst bekannten Charakter des Irenäus kann er zu diesem Urtheil nur durch die sonstige dogmatische Uebereinstimmung der Quartodecimaner mit der ganzen Kirche wie durch den Wunsch nach Einheit gegenüber den Häretikern bewogen worden sein. Bloss rituell war die Differenz deshalb noch lange nicht: sie betraf nach der aus dem Brief des Irenäus selbst gegebenen Darstellung die ganze Bedeutung des Osterfestes und des Todes Christi. Sie betraf nun zwar allerdings nach demselben Brief auch zweitens das *εἶδος*

---

[1]) Fragm. VII. p. 828.

[2]) In der Abhandlung: Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Passahfeier, aufs Neue kritisch untersucht und im Zusammenhang mit der gesammten Fastenordnung der alten Kirche entw. Theol. Stud. u. Kritiken 1856. H. 4. S. 721.

des Fastens, also eine rein rituelle Frage, um derentwillen auch Victor die Gemeinden gewiss nicht aus der Kirche zu drängen versucht haben würde. Aber Irenäus führt dem Victor diese zweite Differenz ja nur vor, um ihn zu einer milderen Beurtheilung der ersteren zu bewegen, er stellt den letzteren Punkt aber deshalb durchaus noch nicht auf eine Stufe mit dem ersteren, sondern sein Brief zeugt vielmehr grade indirekt dafür, dass jener erstere Punkt ein bei weitem wichtigerer war.

Nun ist ferner allerdings zuzugeben, dass Irenäus selbst trotz seiner Vertheidigung der occidentalischen Observanz in der Chronologie der Leidenswoche nicht konsequent den Occidentalen und dem Johannesevangelium, sondern an einer Hauptstelle der von den Orientalen vertheidigten Chronologie der Synoptiker folgt. Er zählt, um die Valentianische Zahlendeutung zu vernichten, nach dem Johannesevangelium die einzelnen Fälle auf, wo Jesus nach Jerusalem gekommen ist, und sagt dennoch von seinem letzten dortigen Aufenthalt: et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus, 2, 22, 3. p. 358, während er doch sonst, ganz der Johanneischen Anschauung entsprechend, Jesum selbst als das Passahlamm ansieht und sogar von ihm sagt, er habe an demselben Tage, an welchem Moses geboten habe, das Passahlamm zu opfern, gelitten[1]). Aber was folgt hieraus? Nichts Anderes, als dass Irenäus entweder keine ganz feste Ansicht von der Chronologie der Leidenswoche hatte, oder dass er, wie Origenes, zwar die Anschauung vom Opfertode Jesu als des wahren Passahlamms und von Ostern als dem Auferstehungsfeste vollkommen theilte, aber dabei doch die so klare und einfache Chronologie der Synoptiker in exegetischer Gewissenhaftigkeit nicht verlassen konnte. Beides hing zwar eng zusammen, jedoch, wie das Beispiel des Origenes zeigt, nicht in der Weise, dass die dogmatische An-

[1]) (Moyses) — — diem passionis non ignoravit; sed figuratim praenuntiavit eum, pascha nominans; et in eadem ipsa, quae ante tantum temporis a Moyse praedicata est, passus est Dominus adimplens pascha 4, 10, 1. p. 588. Es ist gewiss wahrscheinlicher, dass „das Leiden“ sich auf die Kreuzigung und den Tod, als dass es sich auf den vorhergehenden Tag bezieht. Dies zugleich gegen Baur (Theolog. Jahrbücher 1857. S. 255).

sicht der occidentalischen Kirche durchaus nothwendig mit der johanneischen Chronologie verbunden gewesen wäre[1]).

Jedenfalls stand Irenäus in der Hauptfrage wegen der Bedeutung des Osterfestes und des Todes Christi auf Seite der römischen Kirche. Wenn er trotzdem dringend vor dem Schritte warnt, den Bischof Victor gegen die kleinasiatischen Gemeinden vorhatte, so zeigt dieser Umstand nur um so deutlicher, dass er den richtigen Blick für Alles besass, was die Kirche zur Erreichung ihrer Aufgabe bedurfte. Er sah, dass es vor Allem einer maassvollen Geltendmachung der Einheit bedurfte, wenn die Möglichkeit der Einigung zu einem grossen Gesammtorganismus nicht von vorneherein verloren gehen sollte, dass eine schroffe Betonung und rücksichtslose Hervordrängung der Uniformität grade die erstrebte Einheit am Meisten gefährdete, und er vertraute andrerseits der schon gewonnenen Einigung der Kirche so viel, dass sie ohne Anwendung von gefährlichen Mitteln und unvorsichtigen Maassregeln die überwundenen Ansprüche des Judenchristenthums völlig besiegen werde. Nur deshalb mahnt er in diesem Punkt, in dem er selbst den höheren Standpunkt der römischen Kirche vertrat, zur liebevollen Duldung. Wir mögen also hierin nach Allem, was wir sonst von Irenäus wissen, nicht etwa eine weichherzige Friedensliebe erkennen, die er nicht besass, sondern den gesunden und praktischen Blick für Alles, was zur Erweiterung des Ansehens und des Einflusses der ganzen Kirche und des Christenthums, wie zur Beseitigung der in ihrem eignen Schoss ihr drohenden Gefahren nothwendig war. Für dieses hohe Ziel seines Lebens tritt hier Irenäus mit dem vollen Muthe eines Mannes auf, der genau weiss, was auf dem Spiel steht, der deshalb das Ansehen keines Menschen scheut und selbst dem angesehensten Bischof der ganzen Christenheit klar und derb die Wahrheit sagt. —

Es handelt sich jedoch im Passahstreit ausser um die völlige Ablösung des Christenthums vom Judenthum und um den einheitlichen, centralisirten Charakter der Kirche auch noch um die Prärogative des Occidents über den Orient, insbesondere des Bischofs der Welthauptstadt Rom gegenüber der

---

[1]) Ueber die Auffassung der Worte 4, 33, 7. p. 669 ist die Anmerkung S. 47 f. zu vergleichen.

Selbstständigkeit einer Provinzialkirche, also um die letzte Forderung aller katholischen Bestrebungen, um den Summepiskopat der cathedra Petri in der Kirche, und es ist bemerkenswerth, wie Irenäus sich dieser höchsten und letzten Forderung gegenüber verhält. Es ist bekannt und wird später des Weiteren gezeigt werden, dass er der römischen Kirche einen Vorrang vor den übrigen, eine potentior principalitas einräumt 3, 3, 2. p. 428 f., und dass er dieselbe durch die ältere Tradition, durch die sichrere Bewahrung der apostolischen Ueberlieferung in Rom begründet. Grade im Passahstreit aber beriefen sich ja beide Parteien auf die Beobachtung der von ihnen vertretenen Observanz durch ihre Vorgänger bis zu den Aposteln hinauf. Eusebius berichtet zwar nur von Polykrates, dass er sich auf seine Vorgänger, auf Philippus und dessen Töchter, berufen habe, aber die Art, wie Polykrates dies thut, zeigt, dass diese Berufung schon eine Entgegnung auf eine Stelle im Schreiben Victor's war, in der dieser die römische Tradition geltend gemacht und für maassgebend erklärt hatte. Irenäus steht der Sache nach auf Seiten Victor's, erkennt also auch hier die höhere Ursprünglichkeit und maassgebende Autorität der römischen Tradition an, er erweist sich als grundsätzlicher Vertreter der Einheit der Kirche und ihrer Centralisation um den Einen Mittelpunkt in Rom. Die Art und Weise aber, wie er diese Einheit praktisch geltend zu machen sucht, ist vorsichtig und maassvoll und grade darum am meisten geeignet, zum Ziel zu führen.

Dritte Abtheilung.

Die Stellung des Irenäus zur montanistischen Bewegung.

Der Montanismus ist diejenige reaktionäre Bewegung in der Kirche während der zweiten Hälfte des zweiten und am Anfange des dritten Jahrhunderts, welche im bewussten Gegensatz gegen die sich immer mehr der Welt assimilirende Strömung in der christlichen Kirche dieselbe vielmehr der Welt gänzlich entziehen, den schroffsten Gegensatz zwischen Welt und Kirche erhalten und, wo er verloren gegangen ist,

ihn wiedererwecken will. Dieser Gegensatz trat vornämlich nach drei Seiten hervor: erstens suchten die montanistisch gesinnten Christen im Gegensatz gegen eine lange Entwicklung der Kirche in der Zukunft, auf die diese sich einzurichten und für die sie feste Formen anzunehmen begann, den Glauben an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi und die Ankunft des tausendjährigen Reiches in seiner ursprünglichen Lebendigkeit zu erhalten, ja noch zu steigern. Zweitens legten sie im Hinblick auf das nahe Weltende und im Gegensatz gegen die ordnungsmässige Aeusserung des h. Geistes durch das kirchliche Organ des Episkopats das grösseste Gewicht auf die allgemeine Gabe der Prophetie bei allen Christen und sahen in der Ekstase die gänzlich frei waltende Form des der Welt feindlichen Parakleten, dessen Zeitalter der Katastrophe des Weltendes unmittelbar vorangeht. Drittens traten sie, wiederum im Hinblick auf das nahe Weltende, jedem Nachlassen in der schroffen und weltfeindlichen Sittenzucht entgegen und verlangten, gegenüber der beginnenden und um sich greifenden sittlichen Indifferenz, insbesondere die gänzliche Ausschliessung derer aus der Kirche, die als Christen in Todsünden, d. h. Verläugnung Christi in Verfolgungen, Ehebruch und Hurerei verfallen waren, sie verwarfen die zweite Busse.

Die Montanisten verlangen in dogmatischer wie in sittlicher Beziehung nicht die Einführung irgendwelcher Neuerungen, sondern nur die rücksichtslose Geltendmachung und Wiederherstellung des ursprünglichen weltfeindlichen Geistes des Christenthums, sie gehen aber insofern über dasselbe hinaus, als sie jede Concession an das Fleisch, womöglich selbst die Ehe, aufheben, jeden Gedanken an eine Einwirkung des Christenthums auf die Welt unmöglich machen, nur die Vernichtung der Welt und alles ihr Angehörigen im Auge haben [1]), und daher auch jede menschliche Ordnung und Beschränkung des Waltens des Geistes durch Amt und kirchliche Ordnung

[1]) Dieses Bewusstsein spricht sich in den Schriften Tertullian's überall aus, besonders auffallend an einer Stelle, wo er beiläufig den Gedanken, dass ein Kaiser Christ sein könnte, als einen Widerspruch in sich selbst bezeichnet: Sed et Caesares credidissent, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares Apologet. c. 21.

vom Christenthum abwehren wollen. Mit dem eben besprochenen Passahstreit hat der Montanismus unmittelbar nichts zu thun, denn die kleinasiatische Partei, die bei einem Vergleich zwischen beiden Richtungen den Montanisten entsprechen müsste, strebte zwar auch darnach, das Christenthum in seiner Fortentwicklung zu einer selbstständigen und nur auf sich selbst gegründeten einheitlichen Heilsanstalt für die ganze Welt aufzuhalten und den Zustand zu bewahren, in welchem es sich ursprünglich befand, aber wenn beide Bewegungen hierin bewusst oder unbewusst dasselbe negative Ziel haben, nämlich die Assimilation der Kirche mit der Welt zu hindern, so ist der positive Zustand, den beide Parteien anstreben, und es sind die Mittel, mit denen sie ihn herbeizuführen suchen, sehr verschieden. Bei der kleinasiatischen Partei ein Zustand der Gebundenheit der Kirche an die dem Gesetze und der Theokratie nahestehenden Formen des Urchristenthums, bei den Montanisten die einseitige Consequenz des weltfeindlichen Geistes des Urchristenthums, die Forderung des Bruches zwischen Kirche und Welt. Dort der beschränkte, aber praktisch verständige, nüchterne Geist eines gesetzlich aufgefassten Christenthums, das dem Fleisch giebt, was ihm gehört, hier die gänzlich ungebundene, willkürlichste, selbst über das Urchristenthum weit hinausschreitende Aeusserungsform des Geistes, die Ekstase und die Zurückweisung selbst aller berechtigten Formen der Sinnlichkeit; dort nur die stille, abwartende Gemeinde der Wächter über das Ueberkommene, welche befriedigt ist, wenn nichts Fremdes, Feindliches, Heidnisches diesen Zustand stört und verunreinigt, hier das unruhige, hastige Drängen nach Erfüllung des letzten Zieles, nach Trennung von der Welt, Vernichtung des Bestehenden und Beginn eines völlig neuen Zustandes [1]).

Stehen sich daher diese beiden Richtungen trotz einiger

---

[1]) Es stimmt mit dieser Vergleichung beider Parteien, wenn wir hören, die Montanisten seien Quartodecimaner gewesen (Socrates, H. E. 4, 28. Sozomenus, H. E. 7, 18 und Spätere. Vgl. Schwegler, nachapost. Zeitalter S. 216), aber nichts davon erfahren, dass die quartodecimanische Partei etwa im Ganzen sich der montanistischen Bewegung angeschlossen hätte; das Beobachten des gesetzlichen Passah war wohl ein Moment der montanistischen Reaktion, aber diese ging weit hinaus über das conservative Judenchristenthum.

Berührungen im Ganzen fern, so hat die montanistische Bewegung mit dem auf den ersten Blick ihr gänzlich fremdartigen und feindlichen Gnosticismus bei Weitem mehr Gemeinsames. Wohl sind die Gnostiker und die Montanisten auf jeden Fall die verschiedenartigsten Menschen gewesen, die man nebeneinanderstellen konnte, und wohl ist Alles, worin sie das Wesen des Christenthums sehen, einander entgegengesetzt, aber dennoch ist es nicht zufällig, dass sie zu gleicher Zeit auftraten. Ihnen ist beiden die Erkenntniss aufgegangen, dass der gesammte Weltverlauf das Christenthum zum alleinigen Ziel hat, und dass alles Vergangene und Zukünftige ihm dienen muss, sie sehen im Christenthum nicht allein die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, nicht bloss die Ergänzung der Gesetzesreligion, sondern etwas durchaus Selbstständiges, über alle früheren Entwicklungen der Menschen Hinausgreifendes, das letzte Ziel alles Geschehenden; Christus ist ihnen nicht mehr bloss das Heilsprincip für die einzelne Menschenseele, er ist ihnen das Weltprincip, und sie bringen deshalb den gesammten Weltverlauf mit ihm in Verbindung, ordnen ihn ihm unter. Die Gnostiker thun dies in Bezug auf die Vergangenheit, die Montanisten in Bezug auf die Zukunft, jene stellen die gesammte vorchristliche Religionsentwicklung unter den Gesichtspunkt der Vorbereitung Christi, diese erklären die gesammte Weltentwicklung der Zukunft so sehr für allein Christo angehörig, dass sie nicht schnell genug das Ende alles Ausserchristlichen, der gesammten bestehenden Welt, kommen sehen können. Aber auch das Andere ist ihnen gemeinsam, dass sie im vollen Gefühl dieses neuen Bewusstseins von der absoluten Bedeutung des christlichen Princips sich hoch über alle andern Menschen erheben. Die Gnostiker wie die Montanisten nennen sich, so verschieschiedenartig ihr Begriff vom *πνεῦμα* ist, doch beide *πνευματικοί* im Unterschiede von den unter ihnen stehenden, des neuen Bewusstseins unfähigen *ψυχικοί*, den katholischen Christen. Der Gnosticismus und der Montanismus sind also beide Erscheinungen, die auf dem Stadium der Entwicklung des Christenthums zur weltbeherrschenden Religion, auf welchem dasselbe sich seiner Aufgabe völlig bewusst wurde, sehr wohl erklärlich sind. Sie sind beide Ausartungen, aber Ausartungen eines an sich völlig berechtigten und auch dem Streben

der katholischen Kirche zu Grunde liegenden Princips. Was aber in der Kirche stets nur auf der festen Grundlage des Ueberlieferten, des sittlichen Kernes des Christenthums und in geordneter Weise erstrebt wurde, das trat bei Gnostikern und Montanisten als etwas absolut Neues und daher nur als Gegensatz gegen das bisher als christlich Geltende hervor. Den Gnostikern insbesondere galt die ganze historische Ueberlieferung und sittliche Grundlage des Christenthums als überwundener Standpunkt, und deshalb konnten die Katholiker, wie wir nachher am Beispiel des Irenäus sehen werden, dieselben stets nur als Feinde des Christenthums betrachten. Die Montanisten hielten am Positiven fest und traten nur in Gegensatz gegen alles, was irgend als Anbequemung an die Welt, als nicht völlige Durchführung des christlichen Princips, als Verläugnung des neuen Zeitalters des Parakleten erscheinen konnte, gegen alle Befreundung mit der Welt, und darum war ihr Gegensatz gegen die Katholiker ein nur sehr theilweiser, ein überwiegend das sittliche Gebiet betreffender. Darum ist von vorneherein zu erwarten, dass der Kampf der Vertreter der katholischen Kirche gegen sie ein bei Weitem milderer und weniger principieller sein wird. Mussten sie doch in den Montanisten und ihren Forderungen theilweise ihr eigen Fleisch und Blut erkennen und konnten daher nur das an ihnen bekämpfen, was die Verbindung der christlichen Kirche mit der Welt völlig unmöglich machte, nämlich den durchaus unpraktischen und undurchführbaren Rigorismus ihrer Sittlichkeit und die völlige Willkürlichkeit ihres Offenbarungsprincips.

Aus diesen Gesichtspunkten wird sich die Frage nach der Stellung des Irenäus zum Montanismus entscheiden lassen. Wir können dabei von einer Untersuchung über den geschichtlichen Anfangspunkt des Montanismus gänzlich absehen. Die Richtung desselben ist, wie die des Gnosticismus, nicht plötzlich entstanden, sondern hat sich allmälich vorbereitet; seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts aber fängt der Montanismus an, die kirchliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, darum kann man jedenfalls annehmen, dass zur Zeit, als Irenäus sein Werk gegen die Häretiker schrieb, also ungefähr im Jahre 190, die montanistische Bewegung schon als solche deutlich erkennbar gewesen sein muss, wenn es auch andrerseits nicht feststeht,

dass ihre Anhänger schon damals irgendwo aus der Kirche ausgeschlossen waren. Es wird darauf ankommen, die drei Haupteigenthümlichkeiten des Montanismus: seine nahe und dringende Erwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi, seine Betonung der Ekstase als der vollkommensten Aeusserungsform des Geistes und seinen Gegensatz gegen die kirchliche Ordnung, endlich seinen sittlichen Rigorismus im Einzelnen zu betrachten und das Verhältniss des Irenäus zu ihnen zu bestimmen.

Was den erstgenannten Punkt anbetrifft, so kann es auf den ersten Blick scheinen, als ob Irenäus den Montanisten darin sehr nahe stehe: auch er erwartet die Wiederkunft Christi in nächster Nähe, in dem Auftreten der vielen gotteslästerlichen Häresien sieht er die Anzeichen des letzten Kampfes zwischen der alten Schlange und Christo, er glaubt in den letzten Zeiten zu leben [1]) und lehrt den sinnlich gefärbtesten, von der Kirche später verworfenen Chiliasmus [2]). Aber diese Erwartung tritt bei ihm durchaus nicht in den Vordergrund, er legt zwar seine eigenthümlichen, grellen Ansichten über die letzten Dinge sehr ausführlich dar, aber darin liegt noch nichts Motanistisches, er hat dies mit den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte überhaupt gemein, und das charakteristische Merkmal des montanistischen Chiliasmus, ein unruhiges Erwarten des Neuen und ein Hindrängen und sich Sehnen nach dem Umsturz aller Dinge findet sich bei ihm entschieden nicht. Sein Wirken für die Gegenwart, sein Streben nach dem Ausbau der für diese Welt berechneten kirchlichen Verfassung war ein viel zu lebendiges und sein Sinnen und Denken viel zu sehr in Anspruch nehmendes, als dass er dem Gedanken an das nahe Weltende sich in der Weise des Montanismus hätte hingeben können [3]). — Für die ekstatische Form der Prophetie scheint auch eine Stelle bei Irenäus zu sprechen, nämlich 3, 11, 9. p. 473 f., wo er gegen diejenigen heftig auftritt, welche das Johannesevangelium wegen der

---

[1]) IV. Praef. p. 560: Nunc autem quoniam novissima sunt tempora, extenditur malum in homines, non solum apostatas eos faciens, sed et blasphemos in plasmatorem instituit multis machinationibus, id est per omnes haereticos, qui praedicti sunt. cf. 5, 26, 1. p. 787. 2. p. 790.

[2]) Besonders ausführlich Lib. 5, c. 32—36.

[3]) Dies gegen Schwegler, Geschichte des Montanismus S. 539.

darin verheissenen Sendung des Parakleten verwarfen und dadurch zugleich den prophetischen Geist und das Evangelium aus der Kirche trieben: Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere qui pseudoprophetas quidem esse nolunt[1]); propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi quod hujusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in Spiritum Deum in irremissibile incidunt pecca-

[1]) Die Veränderung der hergebrachten Lesart: qui pseudoprophet*ae* quidem esse *v*olunt in: qui pseudoprophet*as* quidem esse *v*olunt scheint mir nicht glücklich, denn Irenäus würde darnach an unsrer Stelle den von ihnen angegriffenen Häretikern den Wunsch nach falschen Propheten imputiren, während er doch wissen musste, dass die Angegriffenen selbst jedenfalls wahre Propheten meinten. Erklärt man diese Lesart aber so, dass Irenäus seine Ansicht von der Falschheit jener Propheten unwillkürlich durch ein vor prophetas gesetztes pseudo — ausgedrückt hätte, so hebt man die Schwierigkeit nicht, um derentwillen die hergebrachte Lesart verworfen wird. Diese Schwierigkeit besteht eben darin, dass ein Wunsch der Häretiker darnach, selbst falsche Propheten zu s e i n, ausgesprochen wird, und sie wird nicht geringer, wenn man den Irenäus statt dieses den wenig veränderten Wunsch aussprechen lässt, dass sie überhaupt falsche Propheten gewollt haben. — Auch fordert der Zusammenhang nach rückwärts wie nach vorwärts einen andern Gedanken. Es heisst im Vorhergehenden, die Häretiker hätten das Johannesevangelium verworfen, weil darin die Sendung des Parakleten, des heiligen Geistes ausgesprochen war. Offenbar weil in Folge der Sendung des Geistes an Alle sich denselben viele Unberufene anmaassten, die als falsche Propheten erkannt wurden. Im Folgenden aber sagt dann Irenäus, dass die Häretiker durch diesen Gegensatz gegen die falschen Propheten nun den prophetischen Geist überhaupt aus der Kirche vertrieben. Dieser Gedanke fordert die Lesart: qui pseudoprophet*as* quidem esse *n*olunt. — Wer die hier angegriffenen Häretiker sind, ist nicht ganz klar. Am Besten passt die Verwerfung des Johannesevangeliums auf die von Epiphanius, Haer. 51, geschilderten Aloger, obgleich wir freilich wenig klar über ihren Charakter sind.

tum. Diese Stelle könnte, für sich genommen, allenfalls zum Beweise einer montanistischen Richtung des Irenäus dienen, aber erstens wird von den Montanisten sonst nirgends berichtet, dass sie ihre prophetische Gabe aus der Sendung des Parakleten im Johannesevangelium ableiteten, und zweitens wird hier von Irenäus nicht ausdrücklich die ekstatische Form der Prophetie, sondern nur die Gabe der Prophetie im Allgemeinen in Schutz genommen. Da ihr nun aber eine andere Stelle, die entschieden antimontanistisch lautet, gegenübersteht, so wird auch sie im Sinne der kirchlichen *χαρίσματα* und nicht im Sinne der montanistischen Prophetie zu deuten sein. Diese andere Stelle beschreibt den discipulus (Christi) vere spiritualis und zwar durchaus nicht mit den Attributen des Montanismus, sondern sie setzt ihn vielmehr grade in Gegensatz gegen die schrankenlose und willkürliche Art der Prophetie, welche die Einheit der Kirche nicht als oberstes Gesetz achten wollte, und sagt von ihm 4, 33, 6. p. 669: judicabit autem pseudoprophetas, qui non accepta a Deo prophetica gratia nec deum timentes, sed aut propter vanam gloriam, aut ad questum aliquem, aut et aliter secundum operationem mali spiritus, fingunt prophetare, mentientes adversus Deum [1]) und weiter § 7 *Ἀνακρινεῖ δὲ καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους, κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας· καὶ διὰ μικρὰς καὶ τὰς ὑψούσας* (besser wohl: *τυχούσας*) *αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας, καὶ ὅσον τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς, ἀναιροῦντας κ. τ. λ.* Irenäus schildert hier offenbar dieselben Menschen, welche er 4, 26, 2. p. 645 als aufgeblasene, selbstgefällige Sektirer oder als habsüchtige [2]) und ruhmsüchtige Heuchler bezeichnet, weil sie das charisma veritatis nicht an die Kirche, d. h. an die strenge Aufeinanderfolge der Bischöfe gebunden erachteten. Auch an unsrer Stelle bezeichnet er gleich nach der Darstellung dieser falschen Propheten die Kirche als alleinige Inhaberin der Wahrheit, und es wird darum kaum anders möglich sein, als unter ihnen montanistische Propheten zu verstehen. Die

---

[1]) Zu dieser Stelle sind die Bemerkungen Grabe's zu vergleichen bei Stieren T. II. p. 1004.

[2]) Auch Apollonius machte nach Euseb. K. G. 5, 18 dem Montanus und den Montanisten den Vorwurf der Habsucht.

Gnostiker meint er auf keinen Fall, da das sie von der Kirche Trennende durchaus keine geringfügigen und nichtigen Gründe, sondern Gründe waren, die grade nach des Irenäus Meinung die allerwichtigsten und wesentlichsten waren. Dass aber auch die römischen Gegner der Kleinasiaten in der Passahdifferenz nicht gemeint sein können, geht aus dem vorher Gesagten mit Sicherheit hervor. Ferner aber passt die Anmaassung der prophetischen Gabe in jener Zeit auf keine antikirchliche Richtung besser als auf den Montanismus, dessen dogmatische Abweichungen von der Kirchenlehre auch wirklich als klein und zufällig bezeichnet werden konnten. Auch diejenigen Stellen im Werke des Irenäus, welche von der Fortdauer der geistlichen Gaben und namentlich von der Prophetie sprechen, werden daher nach Maassgabe dieser entscheidenden Stelle auszulegen sein, so z. B. 2, 32, 4. p. 408. 5, 6, 1. p. 730 u. s. w.

Da nun Irenäus sich in Bezug auf die Busse und die Wiederaufnahme von Gefallenen in die Kirche nirgends ausgesprochen hat, da er aber in Bezug auf die Kirchenverfassungsfrage entschieden auf antimontanistischem Boden steht, ja auf die rechtmässige bischöfliche Nachfolge und die kirchliche Bewahrung der Tradition und des heiligen Geistes mehr Gewicht als auf irgend etwas anderes legt, so werden wir mit Sicherheit schliessen können, dass Irenäus, wenigstens in dem Werke gegen die Häretiker, weder als Montanist erscheint, noch auch eine Neigung zum Montanismus bekundet, sondern sich im Ganzen als ein Gegner desselben erweist.

Wenn nun Eusebius K. G. 5, 3. 4. erzählt, dass in dem durch Irenäus an den römischen Bischof Eleutherus überbrachten Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna auch über den Montanismus gehandelt worden sei, dass diese Gemeinden in der montanistischen Spaltung vermittelnd für den Frieden der Kirche eingetreten seien, und wenn Eusebius nicht undeutlich erkennen lässt, dass dieselben trotz des frommen und rechtgläubigen Inhalts ihres Schreibens in gewisser Beziehung für den Montanismus Partei nahmen, so sind wir wenigstens zu dem Wahrscheinlichkeitsschluss berechtigt, dass auch Irenäus selbst damals dieser Richtung nicht ganz fern gestanden hat, dass ihm also erst später die Nothwendigkeit kirchlicher Ordnung und gesetzmässiger Verfassung zum lebendigen Bewusstsein gekommen ist. Auch in den Gemeinden Galliens

werden damals wohl Regungen gewesen sein, die dem Montanismus nicht fern standen. Die Ausdehnung der Askese bis zur Enthaltung von allen Fleischspeisen ist dem montanistischen Rigorismus sehr verwandt[1]). Wenn es daher auch ein vergebliches Bemühen Schwegler's war, in dem Brief an die kleinasiatischen Gemeinden direkte Anzeichen des Montanismus zu erweisen, so zeugt doch schon des Eusebius beredtes Verschweigen des in dem Briefe der gallischen Gemeinden an Eleutherus über den Montanismus ausgesprochenen Urtheils sicher davon, dass dasselbe dem letzteren theilweise günstig gewesen sein muss. Der Brief an die kleinasiatischen und phrygischen Gemeinden selbst enthält dagegen einen ganz antimontanistischen Zug, nämlich den Bericht von den Märtyrern, die den bei der Verfolgung Gefallenen im Gefängniss die Sünden vergeben hätten, und die geflissentliche Hervorhebung der unbedingten Demuth der standhaften Märtyrer gegenüber den Gefallenen[2]). Diese entgegengesetzten Anzeichen von der Stimmung der gallischen Gemeinden in Bezug auf den Montanismus lassen sich nur vereinigen, wenn man annimmt, dass in Gallien zwar eine ähnliche Erregung der

---

[1]) Von dem Märtyrer Alcibiades, von dem Eusebius a. a. O. spricht, war in dem Brief an die kleinasiatischen Gemeinden erzählt, dass er durch einen andern Märtyrer Attalus auf besondern göttlichen Befehl von seiner rigoristisch strengen Lebensart zurückgebracht wurde. Dieses Faktum zeugt zwar zunächst davon, dass die Ausschreitungen des strengen asketischen Princips in den Gemeinden Galliens theilweise gemissbilligt wurden, aber ebenso sehr davon, dass an der Zugehörigkeit der Anhänger der rigoristischen Askese, die Princip der Montanisten war, zur Kirche hier ebensowenig gezweifelt wurde, wie z. B. in Afrika. Auch die unmittelbar auf diese Erzählung folgende Bemerkung *οὐ γὰρ ἀνεπίσκεπτοὶ χάριτος θεοῦ ἦσαν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν σύμβουλον αὐτοῖς* kommt gewiss nicht allein auf Rechnung des Eusebius, der so zaghaft in seinem Urtheil ist, und muss in einem den Montanisten freundlichen Sinne gefasst werden, und ebenso deutet die andere eingeschobene Bemerkung, dass die Verrichtung sehr vieler Wunderthaten der göttlichen Gnade in verschiedenen Gemeinden den Glauben an die prophetische Gabe der Montanisten erweckt hätte, auf einen nichts weniger als antimontanistischen Sinn in den gallischen Gemeinden.

[2]) Euseb. K. G. 5, 2: *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα* und ferner: *οὐ γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοὶ, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν κ. τ. λ.* Vgl. 5, 1: *καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο κ. τ. λ.*

Gemüther herrschte, wie die in Phrygien und später in Afrika gewesen ist, dass aber in Gallien andrerseits trotz des vorhandenen Verständnisses für den Montanismus und der theilweisen Verwandtschaft mit ihm das Bewusstsein der Einheit in der Kirche und der Anschluss an die Ordnung des Episkopats gross genug war, um jede mit der Kirchenordnung unvereinbare schroffe Consequenz des montanistischen Princips vonvorneherein zu unterdrücken. Wie die Gemeinden Galliens durch ihr Schreiben an Eleutherus ein Verdikt desselben gegen die Montanisten verhindern wollten, so suchten sie andrerseits den Hauptanstoss, den die kleinasiatischen Gemeinden gaben, die Verweigerung der zweiten Busse und der Wiederaufnahme der Gefallenen zu beseitigen, indem sie ihnen in ihrem Schreiben die milde versöhnende Praxis ihrer Märtyrer vorhielten. Dazu allein stimmt die dringende Mahnung zum Frieden, mit der nach des Eusebius Bericht jener Brief schloss, und die den Zweck desselben, die Abmahnung von den zur Spaltung und Häresie führenden Consequenzen des montanistischen Geistes, klar und deutlich ausspricht [1]). Auch Irenäus wird bei seiner Reise nach Rom so zur montanistischen Bewegung gestanden haben. Wenn er nun später bei der Abfassung seines Werkes gegen die Häretiker, wie wir sahen, anders dachte, so erklärt sich das hinreichend aus dem weiteren Fortschreiten der Spaltung, bei der es nunmehr nicht mehr möglich war, parteilos zu bleiben. Wenn Irenäus aber zwischen dem Episkopat und einer Häresie zu wählen hatte, so wissen wir von vorneherein, auf welcher Seite er steht, und es bedarf wohl kaum erst der Annahme Ritschl's, dass er vor seinem Aufenthalt in Rom den eigentlichen Streitpunkt gar nicht gekannt hat. Sein Aufenthalt in Rom wird auf seine Stellung zum Montanismus nicht ohne dauernden Einfluss geblieben sein. Der Titel seiner Schrift *περὶ σχίσματος*, mag sie nun die montanistische Spaltung oder mag sie die Streitigkeiten in Betreff des letzten Mahles Jesu und die Beobachtung des Passahmahles betreffen, und das uns erhaltene Fragment derselben, sowie sein Eintreten in dieser letzteren Sache bei Victor zeugen jedenfalls gleichmässig für den jeder überspannten Richtung fremden, nüchternen, allein auf die

---

[1]) Fragm. XXXIX. p. 887.

Einheit und auf die feste Verfassung gerichteten Charakter des Irenäus, den uns das Werk gegen die Häretiker so unzweideutig erkennen lässt.

Vierte Abtheilung.

Der Kampf des Irenäus gegen den Gnosticismus.

Die wichtigste Erscheinung in der Entwicklung der christlichen Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert ist der Gnosticismus. Seine Anfänge reichen in das erste Jahrhundert, ja wahrscheinlich in das apostolische Zeitalter hinein; als eine selbstständige, die gesammte Entwicklung der Kirche beeinflussende und gefährdende Bewegung tritt er im Zeitalter Trajan's und Hadrian's, also im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts, auf[1]), und Marcion, einer der letzten grossen Hauptrepräsentanten des Gnosticismus, lehrte unter Antoninus Pius 138—161[2]). Aber die kirchlichen Schriftsteller des zweiten und dritten, wie auch des vierten und fünften Jahrhunderts, welche den Gnosticismus bekämpft haben, Irenäus und Tertullian so gut wie der Verfasser der Philosophumena, Clemens und Origenes so gut wie Epiphanius und Theodoret, setzen gleicher Weise zu ihrer Zeit die Wirksamkeit und den Einfluss des Gnosticismus voraus und erweisen durch ihren Kampf die Dauer und Ausdehnung, durch die Heftigkeit und Energie desselben die grosse Bedeutung dieser Erscheinung für die Kirche. Erst im sechsten Jahrhundert verschwindet der Gnosticismus bis auf wenige Spuren, die sich bis ins späte Mittelalter erhalten haben. Wenn nun in neuerer Zeit mit Recht von Lipsius[3]) das grösseste Gewicht darauf gelegt worden ist, dass man, um das Wesen des Gnosticismus klar zu erkennen, um insbesondere die häretische von der katholischen Gnosis richtig scheiden zu können, sehr genau die Grenzlinien der Gnosis beachten müsse, und wenn Lipsius

---

[1]) Nach Hegesippus bei Eusebius K. G. 3, 32 und nach Clemens, Strom. 7, 17.

[2]) Vgl. Volkmar, die Zeit Justin's des Märtyrers. Theol. Jahrbücher 1855. S. 270 f.

[3]) In dem Artikel über den Gnosticismus in Ersch u. Gruber's Encyclopädie S. I. Band 71.

nachgewiesen hat, dass diese Grenzlinien sowohl im Anfange der gnostischen Bewegung als auch bei ihrem Ausgange äusserst fliessend und schwankend sind, so stehen wir bei Irenäus, dessen antignostisches Werk ungefähr im Jahre 192 geschrieben wurde, in einer Zeit, in der der Gnosticismus sein ganzes Wesen schon entfaltet hatte und von allen Katholikern als eine häretische, den Grund des Christenthums umstürzende Richtung erkannt wurde. Andrerseits aber hatte auch das allmäliche Einlenken der Gnosis in die Wege des Katholicismus, welches auch Irenäus schon an Marcion und Tatian wahrzunehmen Gelegenheit hatte[1]), nicht etwa den Einfluss auf ihn, dass seine Beurtheilung dieser Systeme milder und unbefangener geworden wäre, sondern auch sie wurden jetzt, da die Augen der Kirchenlehrer für alle der Kirche Gefahr bringenden, akatholischen Erscheinungen geschärft worden waren, ohne Weiteres auf dieselbe Stufe mit ihnen gestellt und ebenso unerbittlich in allen ihren Positionen bekämpft. Wenn auch die Hauptwirksamkeit derjenigen grossen gnostischen Lehrer, welche der Kirche am Gefährlichsten waren, schon einige Jahrzehnte hinter der Abfassung des Irenäischen Werkes zurücklag, so waren doch zur Zeit seiner Abfassung ihre Schulen und Gemeinden und der Einfluss ihrer Lehre auf einen Theil der Kirche in grossem und gefahrbringenden Maasse vorhanden. Irenäus nennt ja ausdrücklich als Veranlassung zur Abfassung seines Werkes den Umstand, dass er durch Schriften von Schülern des Valentinus und durch sein Zusammentreffen mit ihnen, sowie durch persönliche Erfahrungen in seinen Gemeinden in Gallien die grossen Gefahren kennen gelernt habe, die den ungelehrten Christen von Seiten der Gnostiker drohten 1. Praef. 2. p. 6. Er spricht von Ptolemäus und seinen Anhängern, diesem Zweige der Valentinianischen Schule, als von Vertretern der Irrlehre in seiner Gegenwart[2]) und schil-

---

[1]) Das System des Buches *Πίστις Σοφία* sowie das der pseudoklementinischen Schriften kann Irenäus noch nicht gekannt haben. Bardesanes ist ihm, vielleicht wegen der örtlichen Ferne seines Wirkens, ebenfalls unbekannt geblieben, und auch auf die Annäherung der Marcionitischen Gnosis an die Kirchenlehre im System des Apelles nimmt er noch keine Rücksicht.

[2]) Die Schule des Ptolemäus heisst ein *ἀπάνθισμα τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς* und seine Anhänger *οἱ νῦν παραδιδάσκοντες* 1 Praef. 2. p. 8.

dert auf das Anschaulichste das verderbliche Treiben der Anhänger des Valentinianers Markus in den Gemeinden an der Rhone 1, 13, 1—7. p. 144—158.

Worin nun das Wesen des Gnosticismus und seine Bedeutung für die kirchliche Entwicklung bestanden hat, darüber herrschen noch heute sehr verschiedene Meinungen, und es ist hier nicht der Ort, die schwierigen und nach vielen Seiten tief eingreifenden Untersuchungen der letzten Jahrzehnte über diesen Gegenstand aufs Neue zu prüfen und zu sichten. Nach der bahnbrechenden, geistvollen Würdigung des Gnosticismus durch Baur jedoch und nach den werthvollen Einzelforschungen von Männern wie Köstlin, Hilgenfeld, Volkmar scheint mir in der vortrefflichen, verdienstvollen Arbeit von Lipsius[1]) eine Darstellung des Gnosticismus gegeben zu sein, welche in allen wesentlichen Punkten als die reife Frucht der langjährigen Kämpfe und Forschungen angesehen werden muss.

Darnach lässt sich nicht von vorneherein entscheiden, welches das Grundproblem der gnostischen Spekulation gewesen ist. Es muss unentschieden bleiben, ob die Frage nach dem Ursprunge des Uebels oder die Frage nach dem Verhältniss des höchsten Gottes zur Materie, ob die Erklärung der Weltentstehung durch Emanation oder die Darstellung eines unversöhnlichen Dualismus zwischen Geist und Materie den Mittelpunkt der gnostischen Forschung ausmacht. Weder die Emanationstheorie noch der Dualismus, weder der vom höchsten Gotte unterschiedene Demiurg noch der Doketismus ist ein gemeinsames Kennzeichen aller Erscheinungen der häretischen Gnosis. Vielmehr bezeichnet der Umstand, dass überhaupt in ihr die höchsten spekulativen Fragen behandelt werden, im Allgemeinen den Charakter dieser Erscheinung. Die Gnosis, hinausschreitend über diejenige Entwicklung des Christenthums im ersten Jahrhundert, welche das Evangelium praktisch als Heilsprincip aufgenommen, dasselbe aller partikularistischen, nationalen Schranken entkleidet und der ganzen Welt zugänglich gemacht hatte, sieht im Christenthum zugleich ein höheres spekulatives, metaphysisches Princip, welches der gesammten Weltentwicklung zu Grunde liegt und die Lösung

---

[1]) a. a. O.

aller Räthsel des Daseins enthält. Das Evangelium sollte sich nach der Meinung der Gnostiker nicht mehr darauf beschränken, praktisch das rechte Verhältniss des Menschen zu Gott herbeizuführen, den Frieden und die Versöhnung mit Gott zu wirken, es bezeichnet vielmehr eine neue Phase der gesammten Weltentwicklung, eine derartige Offenbarung des höchsten Gottes, dass alle bis dahin verschlossenen Geheimnisse und Probleme menschlicher Erkenntniss in ihm zum Abschluss gebracht und gelöst erscheinen, dass alles Vergangene nunmehr als Vorbereitung dieser höchsten Erkenntniss erst ins rechte Licht tritt. Die Gnosis also ist Spekulation und zwar nicht etwa bloss philosophische Spekulation, welcher das religiöse Interesse gleichgiltig wäre (in diesem Falle wäre der energische und erbitterte Kampf der Kirchenlehrer gegen die Gnostiker gar nicht zu erklären), sondern sie bewegt sich grade ausschliesslich um die letzten religiösen und religionsgeschichtlichen Fragen, welche der Eintritt und die Verbreitung des Christenthums in der griechisch-römischen Welt rege machen musste, sie will ebensowohl Religion wie Philosophie sein. Ihre Eigenthümlichkeit und ihr Wesen besteht eben darin, dass sie zwischen religiösen und metaphysischen Fragen jeglichen Unterschied aufhebt, und dass sie die praktische und subjektive religiöse Entwicklung ohne Weiteres in die objektive metaphysische Sphäre überträgt. Die Religionsgeschichte ist den Gnostikern eine Entwicklungsgeschichte der Welt und des Verhältnisses Gottes zu ihr. In dieser Auffassung meint der Gnosticismus nun erst den vollen und ganzen Inhalt des Christenthums ergriffen zu haben. Da diese Erfassung des Inhalts des Christenthums aber der Natur der Sache nach nur in der Form des Denkens und der Spekulation geschehen kann, so ist den Gnostikern die objektive und metaphysische Weltentwicklung, welche die Erlösung und *ἀποκατάστασις* herbeiführt, gleichbedeutend mit der Erkenntniss von ihr, mit der *γνῶσις*, ja sie besteht eben in ihr, sie vollzieht sich, wie Baur sagt[1]), eben dadurch „dass die *τῶν ὅλων κατασκευή* im Bewusstsein der wissenden Subjekte als das, was sie an sich ist, gewusst und erkannt werde,“ und dies allein ist zugleich, wie

---

[1]) Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben. In den Theologischen Jahrbüchern 1856. S. 129.

Lipsius nachgewiesen hat, der Hauptpunkt, durch welchen sich die speciell sogenannte häretische Gnosis von der katholischen der Apologeten und der alexandrinischen Kirchenlehrer durchgängig unterscheidet. Das Wesen der von der Kirche bekämpften Gnosis besteht in dieser Ausschliesslichkeit, mit der das Denken und die Erkenntniss als die allein adäquate Form der Aneignung des Christenthums von den Gnostikern angesehen wird, in einer Scheidung zwischen der *γνῶσις* und *πίστις*, nach welcher jene als die höhere, vollkommene, das gewöhnliche religiöse Bewusstsein aber als eine unvollkommene und niedere Form gilt, den erlösenden Inhalt des Evangeliums aufzufassen. Der Unterschied zwischen Pneumatikern und Psychikern, zwischen den Vollkommenen, Eingeweihten und den Ekklesiastikern ist das wesentlichste Merkmal der häretischen Gnosis. „Nicht in der beliebigen Herübernahme fremder Elemente, etwa des heidnischen Dualismus oder der Vielgötterei, sondern in dem Begriff der Gnosis als solcher, sofern sie den Anspruch macht, absoluter Maassstab der christlichen Wahrheit zu sein, liegt das diesem Kreise von Erscheinungen charakteristische Merkmal“ [1]). Die Ausschliesslichkeit der häretischen Gnosis gegenüber den von Natur unfähigen Psychikern, dieser Anspruch, die allein adäquate Form des Christenthums zu haben, zu dem das psychische Bewusstsein der grossen Menge der katholischen Christen sich nie aufschwingen könne, ist aber von Lipsius [2]) mit vollem Recht auf den in der Gnosis sich wieder geltend machenden antiken Partikularismus, der sich in dem Mysterien- und Ordenswesen der heidnischen Religionen ausspricht, zurückgeführt worden. „In dem Begriff dieser Gnosis selbst war schon ein Gegensatz zwischen Vollkommenen und minder Vollkommenen gesetzt, und die Geschichte dieser für die innere Entwicklung des Christenthums so bedeutsamen Erscheinung bietet uns daher das merkwürdige Schauspiel dar, dass der erste Versuch, die universelle Bedeutung des Christenthums denkend zu erfassen, dennoch nur wieder in partikularistischer Form, als Geheimlehre und mit der Behauptung einer in der Natur der Dinge begründeten

---

[1]) Lipsius, a. a. O. S. 247.
[2]) a. a. O. S. 264 f.

Stufenleiter der Erkenntniss auftrat". Daher missglückt der Versuch, den die Gnosis allerdings zuerst angestellt hat, eine Philosophie des Christenthums zu geben. Weil sie nicht bloss Philosophie, streng geschultes Denken über die Religion, sondern selbst die mystische Ordnungsreligion der Eingeweihten sein sollte, war sie nicht im Stande, die universelle Religion des Christenthums wirklich zu erfassen, ihre Darstellung war nicht mehr der reine Begriff, sondern „die sinnlich-bildliche Anschaulichkeit"; sie verfällt, weil die Aufgabe über ihre Kraft hinausgeht, aus ihrem vermeintlichen höheren Standpunkt selbst in die Art der alten Volksreligionen und operirt mit Allegorien und mythischen Anschauungen, mit den partikularistischen Vorstellungen der alten Volksreligionen. Ihr „Versuch schlägt angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden Spekulation in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um". Sie sieht im Christenthum die absolute, universelle Religion gegenüber allen vorchristlichen Volksreligionen und will es als solches begreifen, sie will „das Hervorgehen wie die Rückkehr, den Fall wie die Erlösung des endlichen Geistes" erkennen, aber sie bringt es nur dazu, wie die heidnischen Volksreligionen einen Naturprocess darzustellen, ihre Systeme stellen wieder nur einen, sich in verschiedene, mythisch gefasste Momente zerlegenden kosmogonischen oder theogonischen Process dar, der die Absolutheit des christlichen Gottesbegriffs und die Universalität des christlichen Erlösungsbegriffs in ihrem Grunde gefährdet. Darum kann der Gnosticismus auch sehr wohl mit Weisse als „der durch die innere Natur und Nothwendigkeit der Sache hervorgerufene Versuch zur Wiedererzeugung der mythologischen Anschauungsweise des Heidenthums" bezeichnet werden, wenn man unter Versuch nicht grade die bewusste Absicht verstehen will.

Aus dieser Fassung des Gnosticismus erklären sich alle sonstigen Eigenthümlichkeiten desselben. Vor Allem schon die Emanationen der langen Reihen von Aeonen, welche die Vermittlung des absoluten Gottes und des an sich seienden Geistes mit der irdischen Welt darstellen sollen. Sie sind zwar die bildliche Hülle eines wesentlich spekulativen Gehalts,

aber der Umstand, dass der spekulative Gedanke nur in mythologischer Form erscheint, zeigt einen Rückfall ins Heidenthum und hebt die Absolutheit des christlichen Gottesbegriffes auf, denn die Offenbarung des höchsten Gottes in einer Reihe von Aeonen und Emanationen setzt eine beschränkte, als Naturwesen gefasste Gottheit voraus. Daher das Dringen der Kirchenväter, besonders der Alexandriner, auf die Zusammenfassung aller Gottesoffenbarungen in dem Einen gottgleichen Logos, der den Monotheismus nicht schädigte und zugleich der möglichst vollkommene Ausdruck des eigenthümlich christlichen Gottesbegriffes war. — Die auffallendste Erscheinung in den gnostischen Systemen ist der Demiurg, oder der vom höchsten Gott unterschiedene Weltschöpfer. Er ist nicht, wie Baur meinte, ohne Weiteres aus der platonischen Philosophie in die Gnosis übergegangen, sondern ursprünglich, in der ersten, noch nicht häretischen Entwicklungsperiode der Gnosis zur Vermittlung des absoluten und abstrakten Monotheismus mit dem Endlichen, mit der Welt aufgenommen worden, und zwar aus demselben Triebe, welcher die alttestamentliche Weisheitslehre und den Logosbegriff hervorgerufen hat. Die Gnosis hat aber in ihrem weiteren Entwicklungsgange, ihrem soeben dargelegten Wesen folgend, diese Gestalt in doppelter Weise so weitergebildet, dass sie mit dem christlichen Bewusstsein in Widerspruch gerathen musste. Die ursprünglich mit dem Monotheismus sehr wohl vereinbare und dem christlichen Gottesbegriff entsprechende Vorstellung vom Demiurgen wurde, als die Gnosis sich zum Bewusstsein der Absolutheit der christlichen Religion gegenüber allem Vorchristlichen erhob, zum metaphysischen Ausdruck für das Neue und Absolute im Christenthum [1]), er wurde in Folge dessen zu dem mit dem Gott des alten Testaments identificirten Neben- und Untergott im Gegensatz zu dem erst im Christenthum dem Bewusstsein aufgegangenen höchsten Vater des Alls. Weil aber ferner die Gnosis den orientalischen Naturreligionen und ihrer syrischen Heimath keinen Widerstand entgegensetzte, so wurden auf den Demiurgen die dualistischen Elemente dieser Religionen übertragen, und er wurde daher in vielen Systemen sogar zu dem mehr oder minder feindlich dem höchsten Gott

---

[1]) Vergl. Hilgenfeld, Urchristenthum S. 100.

entgegenstehenden bösen Princip, zum Gott dieser Welt. Deshalb gilt die Unterscheidung des Demiurgen vom höchsten Gotte den Kirchenlehrern mit Recht als eine Verläugnung des absoluten christlichen Gottesbegriffs und als eine Gefährdung des wesentlichen und geschichtlichen Zusammenhanges der vorchristlichen und christlichen Gottesoffenbarung. In seiner vollen Ausbildung in den grossen gnostischen Systemen war der Demiurg dies in der That.

Eben aus dem bezeichneten Charakter der häretischen Gnosis als einer Geheimlehre der Vollkommenen gegenüber der grossen Menge der Unvollkommenen, der Katholiker, ergiebt sich als ihr drittes Hauptmerkmal der durch alle, selbst die emanatistischen Systeme hindurchgehende Dualismus und der eng damit zusammenhängende Doketismus, die Verflüchtigung aller Wirklichkeit und Wahrheit des historischen Christenthums. Die Gnosis sieht im Christenthum und in der Erscheinung Christi wirklich den Wendepunkt der Weltentwicklung, sie erkennt in ihm die Kraft einer allgemeinen Erlösung oder *ἀποκατάστασις*. Da die Gnosis aber ihrem Grundcharakter nach nur in dem Wissen der Vollkommenen besteht, so besteht auch ihre *ἀποκατάστασις* nicht wirklich in einer allgemeinen, universellen und wirklichen Erlösung, sondern nur in dem Process des Wissens in den Köpfen der Pneumatiker, und ebendeshalb ist sie gleichgiltig gegen alle historische Wirklichkeit und reale Wahrheit des geschichtlichen Christenthums, sie erhebt sich vermittelst der nicht bloss auf das alte Testament und die heidnischen Volksreligionen, sondern ebenso auch auf das neue Testament angewandten Allegorie und Kritik über dasselbe, sie verflüchtigt die historische Erscheinung Jesu und die ganze Erlösung durch ihn zu einem phänomenologischen Process. Derselbe besteht nicht in einer wirklichen Wiederbringung des endlichen Geistes zu seinem unendlichen Urquell, sondern in dem Aufgehen einer neuen Erkenntniss in den Köpfen eines kleinen Theiles der Menschen, während die grosse Menge dieser Erkenntniss ewig verschlossen bleibt. Die Gnosis endet also statt in der erstrebten allgemeinen Erlösung der endlichen Geister in einer unüberwindlichen Trennung derselben von einander und von ihrem ewigen Urquell.

Der Montanismus scheint auf den ersten Blick die der

Gnosis direkt entgegengesetzte Richtung des Christenthums zu sein, denn sein Wesen besteht, wie wir sahen, in dem reaktionären Festhalten des urchristlichen Zustandes, in dem rigoristischen Widerstreben gegen alle Concessionen an die Welt, während die Gnosis grade in dem unreifen, voreiligen Hindrängen auf die Einreihung des Christenthums in die gesammte Weltentwicklung ihr Ziel hat. Der Montanismus bleibt bei der partikularistischen, ausschliessenden Form der christlichen Sittlichkeit der ersten Zeiten stehen und macht diese zum Maassstabe der gesammten Weltentwicklung, während die Gnosis in ihrer alleinigen Betonung der universalen Bedeutung des Christenthums sein eigenthümliches Wesen verwischt und verloren gehen lässt. Aber schon hieraus geht hervor, dass diese beiden wichtigsten Erscheinungen der ersten Jahrhunderte nicht ohne innere Berührung sind: beiden ist eben Christus der Angelpunkt der Weltentwicklung, beide lehren eine *ἀποκατάστασις τῶν ὅλων,* die durch die Erscheinung Christi gewirkt wird, die Gnosis im ununterschiedenen Zusammenhange mit der gesammten vorchristlichen Weltentwicklung, der Montanismus im schroffen Gegensatz dazu, die Gnosis fasst diese *ἀποκατάστασις* überwiegend metaphysisch, der Montanismus überwiegend sittlich. Beiden Bewegungen der urchristlichen Zeit ferner gelingt es nicht, den Gegensatz der Principien wirklich zu überwinden, mit denen sie operiren, und beide gelangen daher bei einem Dualismus an, die Gnosis bei einem metaphysischen, der Montanismus bei einem moralischen. Beide endlich, und das ist ihr innigster Berührungspunkt, heben den universellen Charakter des Christenthums dadurch wieder auf und werden ihm dadurch feindlich, dass sie den höheren Standpunkt, den sie einzunehmen meinen, von vorneherein nur einem kleinen Theile der Menschen, den Pneumatikern, zukommen lassen und die grosse Menge von vorneherein davon ausschliessen, die Gnostiker in der alleinigen Betonung der Erkenntniss, die Montanisten sich stützend auf ein willkürliches, tumultuarisches Offenbarungsprincip. Beide verwirklichen ihre höhere Erfassung des Christenthums in partikularistischer Weise und treten in Folge dessen in Gegensatz gegen die katholische Kirche; sie werden von ihr überwunden, indem der häretischen Gnosis eine katholische, dem montanistischen Offenbarungsprincip in der

bischöflichen Verfassung ein geordnetes katholisches Offenbarungsprincip entgegengesetzt wird.

Dass Irenäus als Kämpfer für die katholische Kirche der montanistischen Bewegung, trotz seiner nahen Berührung mit derselben in vielen Punkten, im Ganzen nur feindlich gegenübertreten konnte, haben wir gesehen. Nach der gegebenen Darlegung des Wesens der häretischen Gnosis musste er, wie wir von vorneherein vermuthen dürfen, derselben noch weit entschiedener feindlich gegenübertreten als dem Montanismus. Irenäus sieht ja in der Gnosis alle historischen und dogmatischen Grundlagen des Christenthums gefährdet, den gesammten moralischen und praktisch religiösen Inhalt desselben verflüchtigt, und er muss deshalb gegen jede einzelne der eben bezeichneten Eigenthümlichkeiten der häretischen Gnosis im Namen der Kirche und des Christenthums protestiren. Es handelt sich dabei jedoch um ein Doppeltes. Erstens, ob Irenäus dieser Erscheinung, der er selbst eine so hohe Wichtigkeit beimisst, derartig auf den Grund sieht, dass er die gemeinsame Quelle erkennt, aus der alle diese Irrthümer der Gnosis fliessen? und zweitens, ob er sie soweit zu würdigen vermag, dass er auch in den ins Heidenthum zurückfallenden Systemen der Gnostiker noch den dem Christenthum ursprünglich nicht feindlichen und fremden Grundtrieb und diejenige Tendenz des Gnosticismus zu erkennen vermag, in der der grösseste Fortschritt des christlichen Bewusstseins im zweiten Jahrhundert lag, nämlich das Streben, in der Erscheinung des Christenthums den Wendepunkt der Weltentwicklung wirklich zu begreifen? Nach Beantwortung dieser beiden Fragen wird dann die dritte aufgeworfen werden können, inwieweit Irenäus, in ähnlicher Weise wie die Apologeten vor ihm und die alexandrinischen Kirchenlehrer zu seiner und nach seiner Zeit, in seiner Theologie etwas dem Gnosticismus Verwandtes hat, inwieweit er der häretischen eine katholische Gnosis entgegenzustellen und sie nicht bloss in einzelnen Punkten anzugreifen und zu widerlegen, sondern sie wahrhaft zu überwinden weiss?

Derjenige Punkt, auf dem die ausgebildeten gnostischen Systeme mit dem kirchlichen Bewusstsein am stärksten in Conflikt kommen mussten, ist ihre Scheidung des Weltschöpfers von Gott dem Vater, denn diese Lehre gefährdete am offen-

barsten und direktesten den Monotheismus, die Grundlage des Christenthums, und damit seinen universalen, welterlösenden Charakter. In der That ist dies nun auch der Punkt, auf welchen Irenäus in seinem Werk das grösseste Gewicht legt und am häufigsten zurückkommt. Nach der Darlegung der gnostischen Systeme im ersten Buch geht er sofort im ersten Capitel des zweiten Buches beim Beginn der Widerlegung derselben auf diesen Hauptpunkt ein und verlässt ihn dann im Verlauf seines Werkes stets nur auf kurze Zeit, um bald wieder zu ihm zurückzukehren. Es ist deshalb unnöthig, einzelne Stellen zum Beweise für die Wichtigkeit anzuführen, die er dieser gnostischen Lehre beilegt. Es würde jedoch ein zu rascher Schluss sein, wenn man daraus ohne Weiteres abnehmen wollte, Irenäus sehe in ihr auch das Grundwesen der Gnosis und erkläre aus ihr alle andern gnostischen Erscheinungen. Er sieht vielmehr im Demiurgen nur die böseste und gefährlichste Frucht derselben, die am deutlichsten ihre verderbliche Richtung zeigt und sich am meisten zur Widerlegung derselben eignet. Er stellt die Lehre vom Demiurgen aber gleich von vorneherein auf eine Stufe mit der andern gnostischen Meinung, dass die Welt durch Engel und nicht durch Gott selbst geschaffen, und zwar gegen den Willen des Vaters [1]) geschaffen worden sei 2, 2, 1—3. p. 281 f. Er schiebt diese Meinung schon der mythischen Figur des Magiers Simon unter 1, 23, 1. p. 237. § 3. p. 239. 2, 9, 2. p. 302. Er berichtet sie von Saturninus 1, 24, 1. p. 241, von Menander 1, 23, 5. p. 240 f., von Basilides 1, 24, 1. p. 241. § 3. p. 243 und von Karpokrates 1, 25, 1. p. 247 und giebt deutlich zu erkennen, dass er beide Meinungen, die von der Erschaffung der Welt durch den Demiurgen und durch Engel, für gleich gefährlich hält und aus derselben Quelle ableitet. Aus der späteren Darlegung der Theologie des Irenäus wird sich ergeben, dass er der Vorstellung von einem Mittelwesen zwischen dem Unendlichen und der irdischen Welt, und dass er selbst der Idee der Schöpfung durch Vermittlung desselben durchaus nicht fern, und daher auch dem Ursprunge des gnostischen Demiurgen keineswegs so fern steht, wie er selbst meint. Aber diesen Ursprung sieht er eben nicht mehr, er sieht nur das

---

[1]) Praeter sententiam ejus qui super omnia Pater est.

Resultat, bei dem die gnostische Bewegung in dieser Vorstellung angelangt ist: die Aufhebung der Grundlage des Christenthums, des absoluten, monotheistischen Gottesbegriffes. Je entschiedener Irenäus mit diesem Gefühl Recht hat, und je treffender er von den verschiedensten Seiten aus den grundstürzenden Irrthum des Gnosticismus als solchen erweist, um so weniger kann man sagen, dass er an diesem Punkte seiner Polemik ein wirkliches Eingehen auf den Gnosticismus zeigt und auch nur irgend ein einziges Mal sich die Frage vorlegt, wie der Gnosticismus zu dieser Vorstellung gelangt ist, und welcher berechtigte und für das Christenthum nothwendige Drang sich darin ausspricht. Er braucht den gnostischen Namen des Demiurgen selbst von Gott 1 Praef. 1. p. 4. 5, 17, 1. p. 762, er setzt ausdrücklich an die Stelle des Demiurgen und der weltschöpferischen Engel ein anders benanntes Wesen, nämlich das Wort und die Weisheit 4, 7, 4. p. 579 f. 4, 20, 1. p. 622, ohne jedoch selbst durch diese ausdrückliche Nebeneinanderstellung der dem christlichen Gottesbewusstsein entsprechenden Vorstellung und der verfehlten gnostischen zum Nachdenken über das Bedürfniss bewogen zu werden, dem auch die letztere ursprünglich dienen sollte. — Was aber vom Demiurgen bei Irenäus gilt, gilt auch von seiner Bekämpfung der gnostischen Emanationen, Aeonen und Syzygien, der zahllosen Mittelwesen, durch die der Process der Weltentstehung und der Apokatastasis in den gnostischen Systemen vermittelt wird. Irenäus sieht und versteht sehr gut, wie durch diese Emanationen das absolute Wesen Gottes aufgehoben und die Schöpfung und Erlösung zu einem Naturprocess wird; er zeigt, wie jede Emanation ein ausser Gott befindliches vacuum, neben dem πλήρωμα ein κένωμα voraussetzt, das von vorneherein den Begriff des absoluten Gottes aufhebt, Gott zu einem Einzelwesen neben andern macht 2, 4, 1—3. p. 286 f. und wie die Emanation der Aeonen einen das Wesen Gottes aufhebenden, natürlichen Vorgang bezeichnet 2, 17. p. 332 f., er ist unermüdlich und scharfsinnig in der Aufdeckung der Widersprüche, in die sich die gnostischen Systeme dadurch mit sich selbst und mit dem christlichen Gottesbegriff verwickeln, aber er fasst diese Systeme stets nur von der einen, von der mythischen Seite, sie sind ihm nichts als Verschlechterungen Hesiodäischer und Homerischer Mythen und Genealogien. Dass

sie nach dem Sinn und Zweck der gnostischen Lehrer zugleich die begriffliche Vermittlung zwischen dem unendlichen und endlichen Geiste ausdrücken sollen, kommt ihm nicht in den Sinn, er behandelt sie stets in sinnlicher, materieller Fassung. So wenig die Gnostiker gegen seine Polemik mit Recht protestiren konnten, da ja ihre Systeme mit der mythischen Hülle nothwendig Eins und von ihr untrennbar waren, ein so mangelhaftes Verständniss bringt ihnen Irenäus für ihre, wenn auch verfehlten Zwecke entgegen. Nirgend tritt dies vielleicht so grell hervor, als an der Stelle, wo er den Valentinianer Ptolemäus angreift, der dem *βυθός* oder *προπάτωρ* an Stelle der Einen *σιγή*, die seine *σύζυγος* bei Valentinus ist, zwei *σύζυγοι*, nämlich die *ἔννοια* und die *θέλησις* giebt und daraus die Emanation des folgenden Aeonenpaares, des *νοῦς* und der *ἀλήθεια*, erklärt 1, 12, 2. p. 139 f. Irenäus hält diesem Verfahren entgegen, dass ein Gott, der so nach einander erst durch „das Denken“ und dann durch „das Wollen“ etwas erzeuge, dem Homerischen Zeus, welcher nach Iliad. 2, 1—4 wachen müsse, um seine Pläne durchzuführen, mehr gleiche als dem wahren Gotte, bei welchem Wollen und Denken Eins sei, weil er ganz Gedanke, ganz Wille, ganz Verstand, Licht, Auge, Gehör und der Quell alles Guten sei. Irenäus hält sich also hier wie immer ganz einseitig an den Buchstaben und die mythologische Form des gnostischen Systems und will nicht sehen, dass Ptolemäus aus demselben Bedürfniss, für welches Irenäus hier gegen ihn in die Schranken tritt, nämlich bei Gott Gedanken und Wille zusammenwirken und nicht auseinanderfallen zu lassen, ihm diese doppelte *σύζυγος* in seinem System giebt. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, dass die gnostischen Aeonen noch etwas Anderes besagen könnten als eine eigentlich zu fassende Genealogie, und darum kann er stets nur seinen Abscheu aussprechen über die Vermessenheit einer solchen *ὀνοματοποιΐα* z. B. 1, 11, 4 f. Er hat Recht, wenn er meint, so gut wie die dreissig Aeonen des Valentinus liessen sich unendlich viele andere dazu erfinden, und es liegt eine treffende Ironie darin, wenn er der valentinianischen oberen *τετρακτύς* der Aeonen eine andre *τετρακτύς* seiner Bildung entgegensetzt, in der Kürbiss, Gurke und Melone vorkommen 1, 11, 4. p. 135. Aber aus dem Allen ersieht man wohl, wie er die Schwächen

der gnostischen Systeme aufzudecken und ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Bewusstsein zu enthüllen versteht, wie wenig er aber im Stande ist, das Bedürfniss zu begreifen, aus dem auch diese grossen Irrthümer hervorgegangen sind.

Auch das weitere Hauptmerkmal der gnostischen Systeme, ihren Dualismus, bekämpft Irenäus auf Schritt und Tritt. Er greift ihn an seiner Wurzel an, wenn er sich mit aller Macht dagegen erklärt, dass irgendetwas ausser Gott angenommen werde oder irgendeine Entwicklung in ihm vorauszusetzen sei, die ohne sein Wissen oder gegen seinen Willen vor sich gehe [1]). Er bekämpft ihn ferner als den Dualismus zwischen Geist und Materie, nach welchem bloss die Materie vom Weltschöpfer, dem Demiurgen, der Geist aber vom höchsten Gotte herstammt [2]), und ebenso jede Ansicht, welche die Materie bei der Schöpfung voraussetzt und die Schöpfung aus Nichts läugnet [3]). Aber so entschieden Irenäus in dieser Wahrung der Grundvoraussetzung des christlichen Gottesbegriffes Recht hat, so wenig sieht er doch, wie auch im Gnosticismus mindestens das Streben nach Ueberbrückung der Kluft zwischen Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem vorhanden, ja wie dasselbe eine der treibenden Hauptursachen ist, aus denen sich die ganze gnostische Bewegung erklärt, und so wenig sieht er, dass auch in den kirchlichen Vorstellungen, die er selbst theilte, viele Elemente waren, die mit dem strengen Monismus unvereinbar sind, auf dualistischer Grundlage beruhen: so namentlich die reich ausgebildeten chiliastischen Ansichten, denen Irenäus huldigt, so manche Theile seiner Erlösungslehre, so auch die Läugnung jeder innern Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit in dem Verhältniss Gottes zur Welt.

Dass Irenäus den Doketismus der Gnostiker minder

---

[1]) 2, 3, 1. p. 284: Siquidem quemadmodum dicunt (Gnostici), extra se habet subjacens aliquid, quod vacuum et umbram vocant, et vacuum hoc majus Pleromate ipsorum ostenditur. Zu vergleichen sind auch die langen Auseinandersetzungen 2, 4, 1—3. p. 286 ff. 2, 8, 1—3. p. 299 ff.

[2]) 2, 30, 6—9. p. 397 ff.

[3]) 2, 10, 2—4. p. 303 ff. besonders § 4 und die oben angeführten Stellen.

glimpflich behandeln wird, lässt sich von vorneherein nicht erwarten. Denn in ihm liegt ja die direkte Verläugnung der historischen Wirklichkeit und der realen Wahrheit des Christenthums, er ist der unverhüllte Ausdruck für den Anspruch der Gnostiker, derselben nicht zu bedürfen. Irenäus hält darum namentlich dem Valentinianischen System treffend und mit gutem Grunde entgegen, dass wenn Jesus wirklich nur dem Scheine nach, nur in der Meinung der Psychiker ein Mensch gewesen ist, er und sein Werk für die Menschen gar keine Bedeutung gehabt haben, weder die des Geistes und Gedankens, denn der Gedanke erscheine nicht als sichtbarer Mensch, noch die einer wirklichen menschlichen Persönlichkeit. Wie Jesus von den Valentinianern aufgefasst werde, habe er nur die Bedeutung einer prophetischen Vision, einer Hoffnung und Verheissung auf eine zukünftige Erscheinung, dann aber müssten wir eines Anderen warten, denn die Erlösung der alten menschlichen Natur könne eben nur in dieser Menschennatur selbst, also in einer wahrhaftigen menschlichen Persönlichkeit stattfinden [1]); mit vollem Recht hebt er hervor, dass wenn das menschliche Leiden Jesu ein Schein gewesen ist, auch die Erlösung der Menschen ein Schein ist, dass die vollkommene Wahrheit der menschlichen Natur in Jesu ganz ebenso nothwendig ist, wie das Vorhandensein der Göttlichkeit [2]), und mit gutem Grunde verurtheilt er alle diejenigen, welche Jesu irdische Persönlichkeit für einen blossen Schein erklären und nicht sehen, dass die Wahrheit ihrer eignen Lehren und Systeme, deren Mittelpunkt und Grundlage doch die wirkliche christliche Gottesoffenbarung in der Welt ist, damit hinfällig wird [3]). — An diesem Punkte scheint sich auf den ersten Blick zwischen den bekämpften gnostischen Systemen und der kirchlichen Theologie des Irenäus gar keine Berührung auffinden zu lassen, denn die ganze Richtung der kirchlichen Theologie, die das Bedürfniss der Zeit forderte, und deren Hauptvertreter

---

[1]) 5, 1, 1. 2. p. 713 ff.

[2]) 3, 18, 5—7. p. 520 ff. 3, 22, 1—4. p. 541 ff. ibid. 23. p. 546. 4, 20. p. 622 ff.

[3]) Iudicabit autem et eos qui putativum (Filium Dei) inducunt. Quemadmodum enim ipsi vere se putant disputare, quando magister eorum putativus fuit? Aut quemadmodum firmum quid habere possunt ab eo, si putativus et non veritas erat? 4, 33, 5. p. 669.

Irenäus ist, geht ja grade darauf hinaus, die historische, greifbare Wahrheit des Christenthums möglichst in allen Punkten, vor Allem aber in Bezug auf das Werk und die Persönlichkeit Jesu so zu fixiren, dass ein Zweifel an ihrer Realität nicht mehr aufkommen kann. Wenn aber Irenäus hier nur in direktem Gegensatz zum Gnosticismus steht, so kann man andrerseits auch nicht sagen, dass er dem tieferen Grunde des gnostischen Doketismus nachgespürt hat, demselben Grunde, der, abgesehen von dem gleichsam naiven Doketismus des Barnabasbriefes, auch bei den alexandrinischen Kirchenlehrern, bei Klemens und Origenes, eine Art Doketismus zurückgelassen hat [1]), und noch weniger, dass er ihn wirklich überwunden hat. Davon, dass auch in der doketischen Christologie der Gnostiker der Versuch zu einer Lösung derselben grossen Aufgabe des Christenthums lag, welche die Kirche ihrerseits zu lösen suchte, der Aufgabe, die gottmenschliche Natur Jesu und die Bedeutung seiner Persönlichkeit auf den adäquaten Ausdruck zu bringen, dass dieser Versuch bei den Gnostikern eben nur fehlschlägt, weil er auf der vorchristlichen Grundlage des Dualismus zwischen Geist und Materie unternommen wird, hatte Irenäus keine Vorstellung. Das Resultat der doketischen Verflüchtigung der christlichen Heilswahrheit in den gnostischen Systemen liegt ihm vor, und er bekämpft es mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, ohne auf die Wurzel zu sehen, der es entstammt, ohne auch für tiefer Denkende einen Anhaltspunkt zu wirklicher Ueberwindung der Schwierigkeit zu geben und ohne eine Ahnung davon zu haben, dass auch seine Christologie, wenigstens in einem Punkte, von den späteren Kirchenlehrern als doketisch verworfen worden sein würde [2]).

Als Resultat dieser Erwägungen dürfen wir es aussprechen, dass Irenäus alle Punkte, in welchen der Gnosticismus mit den Grundvoraussetzungen des Christenthums unverträglich war, sehr wohl erkannte. Seine unmittelbare Empfindung wie

---

[1]) Clemens, Strom. 6, 9. Coh. ad Gr. c. 10. Orig. c. Cels. 4, 15. 19.

[2]) Wie wir sehen werden, lehrt Irenäus noch nicht eine wahrhaft menschliche Seele des Erlösers, sondern setzt an ihre Stelle ohne Weiteres den göttlichen Logos 5, 1, 1—3. p. 713. cf. 3, 19, 1. p. 524, steht also in diesem Punkt naiver Weise auf dem Standpunkte der späteren Arianer.

sein klarer Verstand lassen ihn, der in dem praktischen Wirken für den Bau und die Einheit der Kirche seine Lebensaufgabe hatte, scharfsinnig alle Gefahren und wunden Stellen der häretischen Gnosis herausfinden, und er deckt sie rückhaltslos auf. Ebenso sicher aber lässt sich behaupten, dass er an keinem einzigen dieser Punkte ein tieferes Verständniss der gnostischen Bewegung zeigt und nirgends so weit fortschreitet, die grossen dogmatischen Verirrungen mit Nothwendigkeit aus dem falschen Standpunkt herzuleiten, den die Gnosis einnimmt. Er setzt den Positionen der Gnostiker die kirchlichen Positionen entgegen, greift jene mit allen ihm zu Gebote stehenden Gründen an, vertheidigt diese mit allen Mitteln, die er aus dem Bedürfniss der Frömmigkeit und aus den Urkunden des alten und neuen Testaments sowie aus der Tradition beizubringen weiss, aber er überwindet seine Gegner nicht, weil er dem tieferen philosophischen Bedürfniss, aus dem die gnostischen Systeme hervorgegangen waren, nicht wirklich gerecht wird.

Auch aus Allem, was Irenäus im Allgemeinen über das Wesen und die Methode der häretischen Gnosis sagt, wird sich dasselbe Urtheil ergeben. Es soll damit nicht gesagt sein, dass er das Ziel derselben, eine tiefere Erkenntniss der ganzen Tragweite und weltgeschichtlichen Bedeutung des Christenthums zu erlangen, von vorneherein als unberechtigt abweist. Im Gegentheil, schon der Titel seines Werkes, welches eine „Aufdeckung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis" sein will, zeigt, dass er der Gnosis nur eben das, was sie zu sein beansprucht, nicht zugestand. Er will daher seinerseits der *ψευδώνυμος* mit Bewusstsein eine *ἀληθὴς γνῶσις* gegenüberstellen[1]), er nennt die gnostische Häresie die *λεγομένη γνωστικὴ αἵρεσις*[2]) und tadelt die

[1]) 4, 33, 8. p. 670.

[2]) Von einer einzelnen Sekte, welche den Namen *Γνωστικοί* gehabt habe, spricht Epiphanius Haer. 26. Irenäus kennt eine solche nicht. Nach Lipsius (a. a. O. S. 240 f.) ist der Name Gnostiker, der bei Irenäus schon allgemeine Bezeichnung ist, und den nach Philosoph. 5, 6 (ed. Miller p. 94) zuerst die Ophiten annahmen, bei der ersten Bildung gnostischer Parteien in Syrien entstanden, indem die einzelnen in Syrien sich sondernden Zweige der Gnostiker wie die Naassener und Basilidianer die tiefere Erkenntniss des Christenthums und deshalb

Gnostiker nicht wegen ihres Strebens nach tieferer Erkenntniss (ein solches gesteht er ihnen gar nicht zu), sondern deshalb, weil sie „unter dem Vorwande der Gnosis“ viele Christen vom Glauben an den lebendigen Gott abwendig machen [1]). Aber freilich wenn er als „die wahre Gnosis die Lehre der Apostel, den alten Zustand (*σύστημα*) der Kirche in der ganzen Welt und die Eigenthümlichkeit (character) des Leibes Christi gemäss der (rechtmässigen) bischöflichen Aufeinanderfolge“ [2]) ansieht, so zeigt er, dass er kein wirkliches Verständniss für das Ziel der Gnosis hat, denn das Genannte durfte wohl als Voraussetzung für eine christliche Gnosis bezeichnet werden, aber nur Jemand, der eine solche nicht erstrebt, kann sich dabei beruhigen und darin schon ein Bedürfniss nach tieferer Erkenntniss befriedigt sehen, welches er doch an sich nicht für unberechtigt erklären wollte und konnte. Es darf uns in dieser Anschauung von dem Streben des Irenäus nach tieferem Eindringen in das Verständniss des Christenthums auch nicht irre machen, wenn er ausdrücklich eine lange Reihe von Problemen angiebt, um die sich nach seiner Meinung die wahre christliche Gnosis bewegen soll [3]), denn erstens zeigen die hier aufgezählten dogmatischen Fragen deutlich, dass ihre Beantwortung nur der Vertheidigung angegriffener Punkte der kirchlichen Vorstellungen dienen sollte, und zweitens sind grade die tiefsten Probleme, um die sich nicht nur die häretische sondern auch die katholische Gnosis bewegte, hier nicht genannt, ich meine die Möglichkeit der Offenbarung des unendlichen Gottes in der Endlichkeit, das Hervorgehen der endlichen Geister aus dem absoluten Geist, ihre Vereinigung, die Frage nach dem Verhältniss der Materie zum Geist, nach der körperlichen oder geistigen Beschaffenheit Gottes, nach der letzten Ursache des Bösen, nach der Thätigkeit Gottes vor der Schöpfung und nach der *ἀπο-*

---

diese Bezeichnung für sich in Anspruch zu nehmen. Es stimmt dazu, dass nach Irenäus (1, 25, 6. p. 283) grade von einem Zweige der Karpokratianer berichtet wird, sie hätten auf den Titel der Gnostiker Anspruch gemacht (Gnosticos se autem vocant).

[1]) 1 Praef. 1. p. 4.

[2]) 4, 33, 8. p. 670.

[3]) 1, 10, 3. p. 122.

κατάστασις τῶν πάντων. Vergleicht man die von Irenäus der Gnosis zugewiesenen Probleme[1]) mit den Fragen, die z. B. Origenes in seinem Werke *περί ἀρχῶν* als die Aufgaben der theologischen Spekulation bezeichnet[2]), so stehen die ersteren an philosophischer Bedeutung und klarer Fassung weit hinter den letzteren zurück. Ja Irenäus spricht es an einer andern Stelle unumwunden aus, dass es vermessen sei, über diese letzten Probleme etwas wissen zu wollen, und dass ihre Lösung uns ebenso wenig nothwendig sei wie die Lösung so vieler Fragen in Bezug auf die äussere Natur, etwa die Frage nach dem Grunde der Ebbe und Fluth oder nach der Ursache des Gewitters und dergleichen[3]). Er kennt die Schwierigkeiten nicht, in die sich die biblische Lehre von der zeitlichen Schöpfung mit einem konsequent durchdachten Gottes- und Offenbarungsbegriff verwickelt, und weist daher die Frage nach der Thätigkeit Gottes vor der Schöpfung[4]) ebenso wie die Frage nach der Art und Weise des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater[5]) oder nach dem Wesen der Materie und der Möglichkeit ihrer Entstehung aus Gott, nach der Möglichkeit des Bösen in der göttlichen Weltordnung[6]) im Princip zurück; er erklärt schon den Versuch ihrer Lösung für An-

---

[1]) Die Stelle lautet 1, 10, 3. p. 122: *Τὸ δὲ πλεῖον ἢ ἔλαττον κατὰ σύνεσιν εἰδέναι τινάς, οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν γίνεται, καὶ ἄλλον Θεὸν παρεπινοεῖν παρὰ τὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν καὶ τροφέα τοῦδε τοῦ παντός, ὡς μὴ ἀρκουμένου(ς) τούτου(ς), ἢ ἄλλον Χριστὸν, ἢ ἄλλον Μονογενῆ· ἀλλ' ἐν τῷ τά, ὅσα ἐν παραβολαῖς εἴρηται, προσεπεργάζεσθαι καὶ οἰκειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει· καὶ ἐν τῷ τήν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην, ἐκδιηγεῖσθαι· καὶ ὅτι ἐμακροθύμησεν ὁ Θεὸς ἐπί τε τῇ τῶν παραβεβηκότων ἀγγέλων ἀποστασίᾳ καὶ ἐπὶ τῇ παρακοῇ τῶν ἀνθρώπων, σαφηνίζειν· καὶ διὰ τί τὰ μὲν πρόσκαιρα, τὰ δὲ αἰώνια, καὶ τὰ μὲν οὐράνια, τὰ δὲ ἐπίγεια εἷς καὶ ὁ αὐτὸς Θεὸς πεποίηκεν, ἀπαγγέλλειν· καὶ διὰ τί ἀόρατος ὤν, ἐφάνη τοῖς προφήταις ὁ Θεός, οὐκ ἐν μιᾷ ἰδέᾳ, ἀλλὰ ἄλλως ἄλλοις, συνιεῖν· καὶ διὰ τί διαθῆκαι πλείους γεγόνασι τῇ ἀνθρωπότητι, μηνύειν κ. τ. λ.*

[2]) De princ. Praef. 4—10. ed. De la Rue T. III. p. 13—17.

[3]) 2, 28, 1. 2. p. 381 f.

[4]) 2, 28, 3. p. 383 f.: si quis interrogat: Antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus quoniam ista responsio subjacet Deo.

[5]) ib. § 6. p. 386: quomodo — Filius prolatus a Patre est.

[6]) ib. § 7. p. 387.

maassung und beruhigt sich dabei, dass wenn sogar der Sohn Tag und Stunde des Gerichts nicht kenne, wir noch weit weniger ein Recht auf Lösung der letzten Probleme des Erkennens haben [1]). Nicht eher will er den Antworten, die die Gnostiker auf solche Fragen geben zu können meinten, Glauben schenken, als bis sie auch alle Räthsel der äusseren Natur gelöst haben, bis sie in der That sagen können, wie viele Haare wir auf dem Kopfe haben und wie viele Sandkörner am Ufer des Meeres liegen [2]).

Wir sehen: der Morgenländer und Hellene Irenäus hat nichts von der libido curiositatis, aus der im Orient unter dem Einfluss der hellenischen Philosophie die Gnosis entstanden ist, er unterscheidet sich durch die gänzliche Zurückdrängung derselben sehr wesentlich selbst von den Kirchenlehrern des Orients, namentlich Clemens und Origenes, und steht dem Lateiner Tertullian weit näher, der mit seinem Dringen auf das praktisch Nothwendige nur noch klarer zu Tage kommt, wenn er es als seinen Grundsatz ausspricht, dass nach der Erscheinung Christi und des Evangeliums das Forschen und Suchen aufhören und an seine Stelle die Gewissheit der heilbringenden Wahrheit treten müsse [3]).

Es lässt sich gewiss nicht läugnen, dass Irenäus auch in seinem allgemeinen Urtheil über den Charakter der häretischen Gnosis sehr treffend den Irrweg gekennzeichnet hat, auf dem sie sich befand. Er ist dem Verfasser der Philosophumena vorangegangen in der Darlegung des wesentlich heidnischen Inhalts ihrer Systeme. Er verwahrt sich daher vielfach aufs Entschiedenste gegen die Verendlichung des göttlichen Wesens in ihnen, durch welche der Christengott mit Zeus auf eine Stufe gestellt und unter christlichem Namen ein wesent-

---

[1]) ib. § 8. p. 388 ff.

[2]) ib, § 9. p. 389.

[3]) De praescr. adv. haer. 14: Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti — — Adversus regulam nihil scire omnia scire est. 8. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. De anima. 3. De carne Christi. 5. Apol. 46. cf. Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften. 2. Aufl. Berlin 1849. S. 329 ff. Schwegler, nachapostol. Zeitalter S. 200.

lich heidnischer Gottesbegriff eingeführt wird [1]), er wirft aus demselben Grunde den Gnostikern vor, dass ihre Lehre aus irreligiösen Meinungen bestehe, blasphemisch und gottlos sei [2]), er führt ihre Fehler und Irrthümer darauf zurück, dass sie Gott nicht geben wollen, was ihm zukommt [3]), und stellt ihre Systeme, weil dieselben durch ihre haltlose und widerspruchsvolle Methode jede Sicherheit in der Bestimmung der Wahrheit aufheben, vollständig auf eine Stufe mit den Disputirfragen der damaligen Philosophenschulen [4]). An einer andern Stelle wirft er den Valentinianern gradezu vor, dass ihr Gottesbegriff auf den des Epikur hinauslaufe [5]), und lässt es sich eifrig angelegen sein, im Einzelnen nachzuweisen, dass die pomphaften Systeme seiner Gegner aus den Lumpen der griechischen Philosophie, aus einzelnen Lehren des Thales, Anaxagoras, Empedokles, Epikur und Andrer zusammengeflickt seien.

Irenäus deckt ferner in schlagender Weise den Widerspruch auf, der zwischen dem maasslosen Anspruch der Gnosis, dem titanischen Unternehmen, alle bis dahin verborgenen und unaussprechlichen Geheimnisse erkannt zu haben [6]) und dem windigen, ganz auf Willkür gebauten Resultat, das in ihren Systemen vorliegt, obwaltet. Mit treffendem Witze hält er den Valentinianern vor, dass sie von dem, was im Pleroma vorgehe, namentlich von dem Angelpunkt der ganzen Weltentwicklung nach ihrer Lehre, von dem Leiden der Sophia Achamoth, zu reden wüssten, als ob sie bei ihrer Geburt selbst Hebammendienste geleistet hätten [7]), während sich doch leicht

---

[1]) 2, 5, 4. p. 291 ff. 2, 7, 5. p. 298. 2, 9, 2. p. 302.

[2]) Sententiae irreligiosae 1. Praef. 1. p. 4. — 5. Praef. p. 712. 2, 1, 5. p. 280 ff. 2, 3, 2. p. 286. 2, 4, 3. p. 288 ff. 3, 24, 2. p. 553 ff. 2, 28, 1. p. 378 ff.

[3]) Quod nihil reservant Deo 2, 28, 6. p. 386.

[4]) Quaestiones gentilium philosophorum 2, 27, 1. p. 579.

[5]) Inveniunt Epicuri Deum 3, 24, 2. p. 554. Vergl. auch 2, 23, 2. p. 407.

[6]) Gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta 3, 14, 1. p. 498. Irenäus nennt sie spottend *τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, ἃ οὐ πάντες χωροῦσιν, ἐπεὶ μὴ πάντες τὸν ἐγκέφαλον ἐξεπτύκασιν* 1 Praef. 2. p. 6. 1, 1, 3. p. 16.

[7]) 4, 33, 3. p. 667. 2, 28, 6. p. 386 ff.

zeigen lasse, dass ihre ganzen Systeme mehr auf einem Spiele der Phantasie als auf ernster Arbeit des Geistes und tieferem Eindringen in den Plan der göttlichen Weltordnung beruhten, und die Erfindung von stets neuen Aeonenpaaren und Syzygien etwas äusserst Billiges und Leichtes sei [1]). Den gefährlichsten Punkt der Gnosis aber, den Grundirrthum, aus dem alle ihre andern Irrthümer folgen, berührt Irenäus da, wo er die Scheidung zwischen Psychikern und Pneumatikern, zwischen der grossen Menge der Christen und den Gnostikern als den Eingeweihten geisselt. Diese Scheidung war zwar in der That schon vor der Gnosis vorhanden, aber sie war damals nur die Anerkennung eines thatsächlich immer, auch im Christenthum, noch obwaltenden Verhältnisses, die Gnostiker machten daraus ein Princip und einen Zustand, der nach ihrer Meinung auf dem tiefsten Grunde der Weltordnung beruhte, und hoben dadurch die universale Bestimmung des Evangeliums auf. Irenäus bezeichnet diese Scheidung zwischen einer öffentlichen Lehre für die grosse Menge und der verborgenen Weisheit, der geheimen Ueberlieferung der Eingeweihten, als das Hauptbollwerk der Verführer und Heuchler [2]), als das Hauptmittel, wodurch sie die grosse Menge an sich zu locken suchen, während sie doch Alle, die sich ihnen wirklich ergeben, mit dem thörichtesten Hochmuth erfüllen [3]). Die tiefste Entrüstung zeigt Irenäus über die Behauptung der Gno-

---

[1]) 1, 11, 4. p. 135. 2, 28, 6. p. 386 ff.: Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones excogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum Dei verbum; et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc, quasi ipsi obstetricaverint, primae generationis ejus prolationem et generationem enunciant, adsimilantes eum hominum verbo emissionis.

[2]) Hoc enim fictorum et prave seducentium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi, qui a Valentino sunt. Hi enim ad multitudinem propter eos, qui sunt ab ecclesia, quos communes (et) ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, ut saepius audiant 3, 15, 2. p. 501 ff.

[3]) Plurimi autem et contemtores facti, quasi jam perfecti, sine reverentia et in contemtu viventes, semetipsos spirituales vocant, et se nosse jam dicunt eum, qui sit intra Pleroma ipsorum, refrigerii locum 3, 15, 2. p. 503.

stiker, dass schon die Apostel eine solche Scheidung zwischen einer esoterischen und exoterischen Lehre gemacht und nur aus Anbequemung an die Schwäche und den Irrthum der grossen Masse sich zu der Lehre von Gott als dem Weltschöpfer verstanden, denen aber, welche den unendlichen Vater zu fassen im Stande gewesen wären, durch Parabeln und Räthsel das unnennbare Geheimniss der Gnosis mitgetheilt hätten [1]); denn mit dieser Behauptung wollten sich ja die Gnostiker ein Recht in der Kirche auf Grund derselben Autorität verschaffen, die auch Irenäus anerkennen musste.

Der Zorn des Irenäus gegen die Aufhebung aller moralischen und historischen Grundlagen des Evangeliums und des Christenthums als Weltreligion ist ebenso erklärlich wie berechtigt; wenn man jedoch bedenkt, dass die ganze falsche Stellung der Gnostiker einzig und allein in dem falschen Verhältniss der Gnosis zur Pistis gelegen war, so wundert man sich, grade diesen Punkt nur an so ganz vereinzelten Stellen und nur wie vorübergehend von ihm erwähnt zu finden, während das ganze Werk gegen die Häretiker vom ersten bis zum letzten Capitel voll der energischsten Abwehr gegen jede einzelne dogmatische Abweichung der gnostischen Systeme ist, die doch alle theils erst aus jenem falschen Princip entsprungen waren, theils wenigstens erst als Begründung desselben dem Christenthum gefährlich wurden. Es bestätigt sich eben auch hier, was wir schon sahen: Irenäus greift die schwachen Seiten der Gnosis treffend und mit guten Gründen an, aber den Zusammenhang der ganzen Bewegung mit dem Streben der Zeit, mit der Bewegung in der christlichen Kirche selbst, versteht er nicht. Er kämpft gegen Symptome und lässt den eigentlichen Sitz des Uebels unberührt, er weist das Falsche in den einzelnen Lehren und in der Beweisführung nach, aber er verkennt den tiefsten Grund der ganzen Bewegung und damit auch das Berechtigte an ihr, er sieht in der häretischen Gnosis nur eine Todfeindin, nicht was sie in der That war, einen Auswuchs und einen irregeleiteten, aber an

---

[1]) His vero, qui innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et aenigmata inenarrabile fecisse mysterium 3, 5, 1. p. 441 ff. 3, 12, 6. p. 481 ff.

sich vollkommen berechtigten Trieb, der in der katholischen Welt ebenfalls empfunden wurde, der schon die vorgnostische Zeit beeinflusst hatte, der die Gnosis der alexandrinischen Kirchenlehrer schuf und auch auf das System der katholischen Kirchenlehre, das jetzt zu Stande kam, nicht ohne bedeutenden Einfluss blieb.

Daher ist es nicht zu verwundern, dass wir aus der Feder des Irenäus nichts erfahren über das Einlenken der gnostischen Bewegung in ihrem letzten Stadium in die Wege des Katholicismus, von der Abschwächung des Gegensatzes zwischen Pneumatikern und Psychikern, von dem auf ein rein moralisches Ziel, auf die Vergebung der Sünden gerichteten Streben, das z. B. dem System der einen Weiterbildung der Valentinischen Schule, der Richtung der sogenannten Doketen, zu Grunde lag, von denen wir durch die pseudoorigeneischen Philosophumena hören [1]). Daher ist es erklärlich, dass Irenäus auch in Marcion die ursprünglich rein moralischen Mächte, die Gegensätze der Güte und Gerechtigkeit, die seine Lehre bestimmen, misskennt, dass er von seiner reformatorischen und echt religiösen Tendenz, von seinen Annäherungsversuchen an den Katholicismus [2]) nichts weiss, vielmehr wie Polykarp in ihm nur den Erstgeborenen des Satan erkennen mag [3]).

Ebensoweit von sich weist er den kirchlichen Apologeten Tatian wegen seiner beiden, von ihm bemerkten Ketzereien in zwei einzelnen Punkten: wegen seiner Verwerfung der Ehe und wegen seiner Lehre von der Sterblichkeit der menschlichen Seele, die nur durch die Wiederverleihung des göttlichen Pneuma unsterblich werden könne. Irenäus thut dies, obgleich für beide Abweichungen sich Beispiele aus katholischen Schriftstellern anführen lassen, und obgleich er selbst

---

[1]) Nach ihrer Lehre ist Jesus gekommen, um alle Seelen zu erlösen, denn sie sind alle gleichermaassen Abbilder des Pleroma. Phil. VIII, 10. ed. Ox. p. 266. — Es ist freilich nicht unmöglich, dass Irenäus diese Doketen nach gar nicht gekannt hat.

[2]) Lipsius (a. a. O.) findet mit Recht in der von Irenäus selbst berichteten Frage Marcions an Polykarp: *ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς;* wie in dem von Tertullian (Praesc. haer. c. 30.) erzählten Vorgange Anzeichen solcher Annäherungsversuche.

[3]) 3, 3, 4. p. 434.

die Voraussetzungen lehrte, aus der Tatian die an sich sterbliche Natur der menschlichen Seele mit vollem Recht folgern durfte[1]). Irenäus hat es mit der Gnosis in ihrer Blüthezeit zu thun, er hat sie ihr ganzes, dem Christenthum gefährliches und verderbliches Wesen entfalten sehen, seine Augen sind geöffnet für alle ihre dogmatischen Abirrungen, aber den Zusammenhang mit der katholischen Welt, von der sie ausgegangen war, und in die sie wieder mündete, sieht er nicht, und will er nicht sehen. Abgesehen von dem System des Buches *Πίστις Σοφία*, das er noch nicht kennt, weiss er auch nichts von der Principienlehre eines Theils der Ophiten, der Peraten, welche zwischen die obere Welt der Idee und die untere Welt der Materie den Sohn, der jene in dieser ausprägt, schon in ganz ähnlicher Weise in die Mitte stellt, wie die katholische Lehre den Logos[2]), und wie Irenäus selbst die Hände Gottes, den Sohn und den Geist.

Darum verschliesst Irenäus auch die Augen gegen alle Anknüpfungspunkte, die die von ihm bekämpfte Gnosis in seiner eignen Theologie finden konnte. Schon oben ist bei einzelnen Hauptpunkten diese Aehnlichkeit hervorgehoben worden. Sie tritt aber besonders drastisch noch in zwei Punkten hervor: Irenäus bekämpft, wie wir sehen, ganz besonders energisch die willkürliche allegorische Deutung der Valentinianer, durch die sie den tieferen Sinn der Schrift aufzudecken meinten und für ihr System ausbeuteten. Des Irenäus eigner Gebrauch der Schrift aber ist, wie wir später sehen werden, um nichts besser: auch er findet vermittelst der allegorischen Deutung die katholische Lehre, das kirchliche Glaubenssystem, an Stellen der Schrift, die nicht ein Wort davon aussagen und von ihm gänzlich aus ihrem Zusammenhange genommen werden. Er bedarf zur Stützung der kirchlichen Dogmatik durch die anerkannten Religionsurkunden ganz ebenso gut des Mittels der Allegorie wie die Gnostiker, und er muss sich durch diese künstliche Brücke ganz ebenso wie die Gnostiker nicht bloss mit dem alten, sondern auch mit dem neuen Testament auseinandersetzen. Es ist zwar wahr: der gänzlich willkür-

---

[1]) 5, 11. p. 714. 5, 9, 1. p. 737. Vergl. Lipsius, a. a. O. S. 303.
[2]) Lipsius, a. a. O. p. 294.

liche und schrankenlose Gebrauch der Allegorie bei den Gnostikern ist für ihr Wesen charakteristisch, es spricht sich in diesem künstlichen Mittel ihr separatistisches, absonderndes, mit dem allgemeinen christlichen Bewusstsein und mit dem Urchristenthum nur mit Mühe äusserlich in Verbindung zu bringendes Streben aus. Wenn aber die kirchlichen Schriftsteller die Allegorie in dem Maasse selbst brauchten, wie Irenäus es thut, so hätten sie daraus am Besten erkennen können, wie auch die sich bildende kirchliche Dogmatik als selbstständiger, umfassender Lehrausdruck des religiösen Bewusstseins sich von dem einfachen urchristlichen Bewusstsein, das in der Schrift vorliegt, schon sehr weit entfernt hatte und also, trotz aller ihrer berechtigten Proteste gegen die dem Christenthum gefährlichen Verirrungen der Gnosis, doch nicht ohne enge Berührung mit ihr war, ja dasselbe Ziel verfolgte.

Der andere Punkt, an dem eine auffallende Aehnlichkeit zwischen dem kirchlichen System des Irenäus und der häretischen Gnosis hervortritt, ist folgender: Irenäus berichtet von den Ophiten[1]) als kategorische Meinung die Lehre, dass die Juden, welche Christum gekreuzigt hätten, getäuscht worden seien, indem sie nur den unteren Menschen Jesus getödtet hätten, während der obere Christus, den sie zu tödten meinten, ihnen entrückt worden wäre. — Die Gnostiker waren ja bekanntlich die Ersten, welche die Versöhnung begrifflich zu begründen versuchten, sie unter den Begriff der Gerechtigkeit Gottes stellten. Da sie dieselbe aber äusserlich als Gerechtigkeit des Vaters gegen den Demiurgen, nicht als immanente Eigenschaft Gottes auffassten, so liessen sie ihr in der Art Genüge geschehen, dass des Demiurgen eigne gerechte Gesetze, um derentwillen er ein Recht auf Jesum hat, dadurch von ihm verletzt werden, dass er den gerechten Jesum tödtet, und dass er sich daher selbst das Urtheil spricht. Diese Vorstellung der Täuschung des Demiurgen liegt, ausser in dem ophitischen System, namentlich auch in dem des Marcion[2]). Irenäus berichtet mit Ausdrücken des Abscheus die ketzerische

---

[1]) 1, 30, 13. p. 272.

[2]) **Baur**, christliche Gnosis. S. 274 ff.

Meinung der Ersteren, ohne doch zu sehen, dass seine eigne Versöhnungslehre, wie wir bei Besprechung derselben erkennen werden, auf eine ganz ähnliche Täuschung des Teufels und der Menschen, die seine Werkzeuge waren, bei der Kreuzigung Christi hinausläuft, wenn Irenäus es auch begreiflicher Weise vermeidet, diese Täuschung gradezu als das zu bezeichnen, was sie ist. Ja er ist der erste unter den kirchlichen Schriftstellern, welcher ausser den Gnostikern den Versöhnungstod Jesu ausführlich und eingehend betrachtet, welcher dabei, wie die Gnostiker, von der äusserlich und gesetzlich aufgefassten Idee der Gerechtigkeit Gottes ausgeht und den Sieg Gottes als einen gerechten, die Niederlage des Teufels als eine durch Verkennung der Person Christi, d. h. durch Selbsttäuschung herbeigeführte, auffasst. Ist aber in diesem Grundgedanken kein wesentlicher Unterschied zwischen der irenäischen und der gnostischen Versöhnungslehre, so kann man auch sagen, dass Irenäus dem Gnosticismus diese wichtige Idee verdankt, und dass er sie mit einigen selbstverständlichen Aenderungen aus der Gnosis in die Kirchenlehre hinübergenommen hat. Die Gnosis hatte eben in der einen Hauptsache vollkommen das gleiche Ziel wie die Kirchenlehre, dass sie eine begrifflich vermittelte, tiefer eindringende und zusammenhängende Erkenntniss des Christenthums erstrebte. An keinem Punkte aber zeigt sich deutlicher wie an der Versöhnungslehre, dass Irenäus von diesem, wenn auch verfehlten und überstürzten, Streben der Gnosis gar keine Ahnung hatte, dass er nicht weiss, was er selbst und was die ganze kirchliche Richtung, die er vertritt, der Gnosis verdankten. Es entgeht ihm, dass die Gnostiker sich der absoluten Bedeutung des Christenthums, der Erscheinung Christi und seines Todes als des Mittelpunktes der Weltentwicklung zuerst klar bewusst wurden, und dass sie nicht bloss durch ihre Irrwege negativ und sollicitirend, sondern auch positiv anregend und mächtig fördernd auf die kirchliche Entwicklung eingewirkt haben.

Schon das Gesagte wird uns den Schluss erlauben, dass Irenäus nicht wirklich im Stande gewesen ist, der häretischen eine katholische Gnosis aus seinen eignen Mitteln entgegenzusetzen und dem Bedürfniss, das jene in einer Weise zu be-

friedigen suchte, die dem Wesen des Christenthums gefährlich wurde, seinerseits so zu entsprechen, dass dabei die Irrwege der Gnosis vermieden wurden, oder ihm überhaupt irgendwie zu entsprechen. Irenäus empfindet dieses Bedürfniss nicht in dem Maasse, wie die Gnostiker oder wie die alexandrinischen Kirchenlehrer; er erkennt es zwar an der vorher angeführten Stelle ausdrücklich als berechtigt an, aber wir sahen schon, dass dies in einer Weise geschieht, die deutlich zeigt, wie oberflächlich er es auffasst. Auch an dieser Stelle kann ich es nur als später zu begründende Behauptung aussprechen, dass die gesammte Theologie des Irenäus, obgleich sie unstreitig viele einzelne tiefere Gedanken enthält, doch in der That keinen eigentlichen Mittelpunkt hat, mit dem alle einzelnen Punkte der christlichen Lehre in Verbindung gebracht würden, und dass sie die tiefsten Fragen nach dem Verhältniss Gottes zur Welt, des Unendlichen zum Endlichen, des Geistes zur Materie nur oberflächlich berührt oder gradezu abweist. Nicht den Versuch einer christlichen Gnosis also im Gegensatz zu der von ihm bekämpften häretischen Gnosis haben wir in des Irenäus Werk, sondern lediglich die energische, rücksichtslose Bekämpfung ihrer Irrwege und die Feststellung derjenigen Punkte der christlichen Lehre, welche durch den Gnosticismus am meisten angegriffen und gefährdet waren, und welche von Irenäus für das unumstössliche Fundament der Kirche und des Christenthums gehalten wurden. Irenäus zeigt das beste Verständniss für das Bedürfniss seiner Zeit gegenüber der schrankenlosen Verflüchtigung des positiven Inhaltes des Christenthums durch die häretische Gnosis, darum geht sein Streben vor Allem darauf hin, alle Hauptpunkte des christlichen Glaubens, wie ihn seine Zeit auffasste, als Ausdruck des allgemeinen christlichen Bewusstseins ein für alle Male festzustellen und sich darin der Uebereinstimmung mit dem Urchristenthum und der Offenbarung Gottes im alten Testament bewusst zu werden. Darum hebt er die Hauptlehren des christlichen Monotheismus, die Grundlagen der christlichen Moral, immer wieder hervor, darum erweist er im Gegensatz gegen die Zerreissung alles geschichtlichen Zusammenhanges bei den Gnostikern mit dem grössesten Nachdruck die Continuität der Gottesoffenbarung und die Anerken-

nung der Lehre der Kirche bei den Frommen aller Zeiten, und nur zu diesem Zweck versucht er auch, wo er es für nöthig und zweckmässig hält, eine Begründung der Kirchenlehre. Diese Begründung selbst aber ist ihm nicht das Wichtigste, er spricht dies selbst aus, wenn er am Ende seiner Darlegung der gnostischen Systeme im ersten Buche sagt, nach dieser Darlegung werden lange und ausführliche Widerlegungen der falschen Lehre unnöthig sein[1]). Es bedarf nach seiner Ansicht eigentlich nur der Aufdeckung des Widerspruchs der häretischen Gnosis gegen das kirchliche und christliche Bewusstsein, um sie zu widerlegen, nur der Hervorscheuchung des wilden Thieres, damit es im freien Felde von allen Seiten beschossen und vernichtet werden könne[2]). Darum ist sein Hauptaugenmerk gegenüber dem Gnosticismus die Feststellung der Autorität der angegriffenen Lehre, und sein Streben geht überall darauf hin, eine unangreifbare, von Allen unbedingt anzuerkennende letzte Norm zu finden, durch die das kirchliche Bewusstsein gestützt und eine ihm entsprechende Dogmatik garantirt wird. Mit praktischem Blick erkennt er die Gefahr der Auflösung des Christenthums durch die schrankenlose Willkür der Sektenbildung und der Verflüchtigung des moralischen und historischen Inhalts des Evangeliums in den üppig wuchernden Systemen der Gnostiker, und in der Furcht seines seelsorgend auf die ganze Kirche gerichteten Herzens findet er allein in der Feststellung einer allgemein anzuerkennenden Autorität in Sachen der Lehre und des Lebens ein Gegenmittel gegen diese drohende Gefahr. Es wird also für das Verständniss der Stellung des Irenäus zunächst das Wichtigste sein, festzustellen, worin nach seiner Meinung im letzten Grunde jene Autorität besteht.

---

[1]) Jam enim non multis opus erit sermonibus ad evertendum doctrinam eorum. Und ferner: Sic et nobis, quum in manifestum redegerimus eorum abscondita et apud se tacita mysteria, jam non erit necessarium multis destruere eorum sententiam. 1, 31, 4. p. 276.

[2]) Quemadmodum bestiae alicujus in silva absconditae et inde impetum facientis et multos vastantis; qui segregant et denudant silvam, et ad visionem adduxerunt ipsam feram, jam non laborant ad capiendam, videntes, quoniam ea fera fera est: ipsis enim adest videre et cavere impetus ejus et jaculari undique, et vulnerare, et interficere vastatricem illam bestiam. 1, 31, 4. p. 276.

Diese Untersuchung aber greift über das Interesse an der Person des Irenäus weit hinaus. Er ist an diesem Punkte deutlicher als an irgend einem anderen Vertreter des wichtigsten und folgenreichsten Strebens seiner Zeit, eines Strebens, das auch die Physiognomie der folgenden Jahrhunderte kirchlicher Entwicklung wesentlich mitbestimmt hat.

Zweiter Haupttheil.

Zusammenhängende Darstellung der Lehre des Irenäus.

Erster Abschnitt.

Des Irenäus Lehre von der Quelle und Norm der christlichen Erkenntniss.

I. Ansehen und Gebrauch der Schrift bei Irenäus[1]).

Irenäus hat nach seinem ungefähr im Jahre 190 geschriebenen Werk gegen die Häretiker im Wesentlichen schon den ganzen Complex der Schriften des neuen Testaments gekannt und als maassgebende Urkunde des Christenthums benutzt[2]).

---

[1]) Hierzu sind zu vergleichen: Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle 1832. Erster Band. I. Abschnitt: Ansehen und Gebrauch der neutestamentlichen Schriften in den beiden ersten Jahrhunderten. — Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. — Köstlin: Zur Geschichte des Urchristenthums. I. Artikel. Theologische Jahrbücher 1850 S. 2 ff.

[2]) Der Kanon des Irenäus steht dem ältesten unter den auf uns gekommenen Verzeichnissen der Schriften des neuen Testaments in dem sogenannten Muratorischen Bruchstück, welches ich mit Credner (zur Geschichte des Canon p. 93) ungefähr in das Jahr 170 setze, noch sehr nahe. In der Sammlung des Muratorischen Fragments erscheinen als vollgültig und kanonisch die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn paulinischen Briefe, wahrscheinlich auch der erste Johannesbrief, und ferner die Apokalypse. Bei Irenäus ist von allen diesen Schriften nur der Brief des Philemon unerwähnt geblieben, und zwar, wenn man die Kürze und den geringen Lehrgehalt des Briefes berücksichtigt, aller Wahrscheinlichkeit nach nur zufällig. Ausserdem ist es

Eine klare und scharfe Scheidung zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften, wie sie im s. g. Muratorischen Bruch-

auffallend, dass die beiden letzten Capitel des Römerbriefes, die schon seit Semler Gegenstand sehr ernster Zweifel gewesen sind, von Irenäus nicht ein einziges Mal citirt werden, während alle übrigen Capitel von ihm gebraucht und zum Theil sehr häufig angeführt werden, und während doch der Inhalt dieser Capitel sich sehr wohl zum Gebrauch gegen die Gnostiker eignete. — Dagegen tritt bei Irenäus als kanonische Schrift hinzu der in dem Fragment gar nicht erwähnte erste Petrusbrief, welcher von ihm an sechs Stellen zum Beweise citirt (1 Pet. 1, 8. 4, 9, 2. p. 585. 5, 7, 2. p. 734. 1 Petr. 1, 12. 2, 17, 9. p. 337. 5, 36, 3. p. 820. 1 Petr. 2, 16. 4, 16, 5. p. 607. 1 Petr. 2, 22. 4, 20, 3. p. 623. 1 Petr. 2, 23. 3, 16, 9. p. 513) und darunter an drei Stellen mit dem Namen des Apostels eingeführt wird. Ausserdem wird neben dem ersten auch der zweite Johannesbrief, der in dem Fragment zu den Schriften zweiten Ranges gehört, an zwei Stellen (3, 16, 8. p. 511. 1, 16, 3. p. 200) als kanonische und apostolische Schrift angeführt, während der dritte Johannesbrief, sowie der Brief Judae, die in dem Fragment ebenfalls in zweiter Linie stehen, wahrscheinlich aus demselben Grunde wie der Philemonbrief bei Irenäus gar nicht erwähnt werden. Unter den sonstigen, seit Origenes als *ἀντιλεγόμενα* bezeichneten Schriften wird der Jakobusbrief nur an einer Stelle citirt, nämlich 4, 16, 2. p. 604: Abraham credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est, cf. Jac. 2, 23: *ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην καὶ φίλος Θεοῦ ἐκλήθη.* Da diese Stelle aber aus zwei alttestamentlichen Citaten (Gen. 15, 5 und Gen. 22, 16) zusammengesetzt ist, so würde nur noch ihre Zusammenstellung und ihre Verbindung durch *καί* einen Wahrscheinlichkeitsgrund dafür abgeben, dass wir darin eine Citation von Jac. 2, 23 zu suchen hätten. Diese Wahrscheinlichkeit aber sinkt sehr in ihrem Werth, wenn wir bedenken, dass es wegen der inneren Verwandtschaft beider Stellen sowie wegen ihrer dogmatischen Bedeutung sehr nahe lag, sie zusammen zu citiren, und dass der für die Zwecke des Irenäus höchst brauchbare Jakobusbrief, welcher doch ebenso wie der Hebräerbrief in den morgenländischen Sammlungen der Peschito, des Clemens und Origenes zweifellos als kanonische Schrift anerkannt wurde, sonst von ihm nirgends erwähnt wird. Auch wird des Jakobus überhaupt nur an einer Stelle gedacht (3, 12, 15. p. 494) und zwar als eines Judenchristen, der trotz seiner judenchristlichen Richtung den Heiden die Observanz des mosaischen Gesetzes frei gegeben habe. Es bleibt dabei aber völlig unbestimmt, ob damit der Verfasser unseres Briefes gemeint ist.

Was ferner den Brief an die Hebräer angeht, so erscheint derselbe im Muratorischen Fragment entweder gar nicht, oder, was mir wahrscheinlicher ist, er wird unter dem Namen der epistola ad Alexandrinos als marcionitisch (ficta ad haeresin Marcionis) verworfen, cf. Hebr. 8, 5.

stück geübt wird und seit Origenes allgemeiner zu werden begann, tritt zwar in dem Werke des Irenäus nirgends hervor,

---

13. 9. 9, 23. 10, 1. Auch von Irenäus ist der Hebräerbrief jedenfalls nur als eine Schrift zweiten Ranges gebraucht worden. In dem Werke gegen die Häretiker finden sich nämlich nur an zwei Stellen Anklänge an ihn. Erstens: solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens et solus pater, condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia et insensata et caelestia et terrena, verbo virtutis suae, 2, 30, 9. p. 400. coll. Hebr. 1, 3: *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* und zweitens: et ipse autem Moyses, homo Dei existens, Deus quidem datus est ante Pharaonem: non autem vere dominus appellatur, nec Deus vocatur a prophetis, sed fidelis Moyses famulus et servus Dei, 3, 6, 5. p. 445. coll. Hebr. 3, 5 (nicht Hebr. II. 15 wie Stieren schreibt I. p. 44): *καὶ Μωσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων.* Die letztere Stelle aber fällt gar nicht ins Gewicht und kann nicht für ein Citat aus dem Hebräerbrief angesehen werden, da sie im Wortlaut sehr von demselben abweicht, und da deshalb wahrscheinlich beide Stellen als selbstständige, von einander unabhängige Citate von Num. 12, 17 (nicht Num. 7, 7 wie Stieren schreibt I. p. 446) anzusehen sind. Aber auch von der ersteren Stelle ist es durchaus nicht nothwendig, dass sie dem Hebräerbrief entnommen sei, obgleich in der Eigenthümlichkeit des Ausdrucks und in der Uebereinstimmung des lateinischen und griechischen Textes wohl ein Wahrscheinlichkeitsgrund dafür gesucht werden kann. Es ist doch jedenfalls sehr auffällig, dass Irenäus, so oft er auch Gelegenheit gehabt hätte, wie sonst aus den paulinischen Briefen, so auch aus dem Hebräerbrief Beweisstellen gegen die Häretiker anzuführen, die sich ihm in Menge darbieten mussten, dies nicht gethan hat. Nun berichtet ausserdem Stephanus Gobarus bei Photius (biblioth. cod. 232 ed. Hoeschel. Rothomagi 1653 p. 903: *Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναι φασι*), dass Irenäus den Brief an die Hebräer nicht für paulinisch gehalten habe, und Photius (cod. 121. p. 302: *λέγει (Ἱππόλυτος) δὲ ἄλλα τε τινὰ τῆς ἀκριβείας λειπόμενα καὶ ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἐστὶ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου*) bestätigt diese Angabe wenigstens vom Hippolytus. Ferner hebt auch Eusebius die Citation des Hebräerbriefs in einer andern Schrift des Irenäus in einer Weise hervor, die nur als ein indirekter Beweis gegen seine Anerkennung durch Irenäus gelten kann. Er sagt nämlich (h. e. V. 26. ed. Valesius p. 158: *καὶ βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει*), Irenäus habe in dem Buche *διαλέξεις διάφοραι* des Hebräerbriefes sowie auch der Weisheit Salomonis Erwähnung gethan. Schon der Umstand, dass er dieser Citate von Stellen des Hebräerbriefes besonderer Erwähnung für werth hält, besonders aber, dass er den Gebrauch des Hebräerbriefes zugleich mit dem Gebrauch des Buches der Weisheit aufführt, beweist, dass Eusebius eine

er benutzt vielmehr den in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Hirten des Hermas in gleicher Weise wie die

---

Anerkennung dieses Briefes als kanonische und paulinische Schrift nicht kannte, ja es wird dadurch in hohem Grade wahrscheinlich, dass nach seiner Ansicht Irenäus wie vor ihm der Verfasser des Muratorischen Fragments und wie nach ihm seine Schüler Cajus und Hippolytus, den Hebräerbrief mindestens mit den übrigen kanonischen Schriften nicht auf eine Stufe stellte und also nicht für paulinisch hielt. Rothe (a. a. O.) p. 363) bemüht sich daher nach meiner Ansicht vergeblich, das zweite der nach Pfaff herausgegebenen Fragmente des Irenäus, in welchem eine Stelle aus dem Hebräerbrief mit dem Namen des Apostel Paulus citirt wird (Fr. XXXVIII. p. 854: *καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν. Καὶ πάλιν· ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως τουτέστι καρπὸν χειλέων* coll. Hebr. 13, 15), durch den Nachweis zu stützen, dass Eusebius kein ausdrückliches Urtheil des Irenäus gekannt haben könne, welches dem Hebräerbrief den paulinischen Ursprung absprach. Wenn Eusebius unter allen Schriften des Irenäus nur in einer einzigen einige Citate des Hebräerbriefes kannte, die er deshalb besonders hervorhebt, und die er mit der Citation einer apokryphischen Schrift des A. T. zusammenstellt, so genügt dies vollständig, um zu erweisen, dass der Hebräerbrief nach seiner Ansicht dem Irenäus nicht für paulinisch und kanonisch galt. Damit aber verliert auch alles dasjenige seine Bedeutung, was Rothe (a. a. O. p. 364 f.) zur Erschütterung der Nachricht des Stephanus Gobarus beibringt. Irenäus kann also den Hebräerbrief höchstens als eine Schrift zweiten Ranges gebraucht und zum Privatgebrauch zugelassen haben, und sein Kanon zeigt sich also auch in dieser Beziehung dem des Muratorischen Fragments nahe verwandt. —

Der zweite Brief Petri fehlt bei beiden Schriftstellern gleichmässig, denn dass die Citation von Ps. 90, 4 bei Irenäus (dies domini sicut mille anni, 5, 23, 2. p. 780) erst aus 2 Ptr. 3, 8 (*ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίου ὡς χίλια ἔτη και χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία*) entnommen sei, wie Stieren vorauszusetzen scheint, ist eine völlig unbegründete und willkürliche Annahme, die der Widerlegung nicht erst bedarf. Ja aus 4, 9, 2. p. 585: Petrus ait in epistola sua, geht mit Sicherheit hervor, dass Irenäus einen zweiten Brief des Petrus gar nicht gekannt haben kann.

Auch darin zeigt das Verhältniss des Irenäus zum Kanon Aehnlichkeit mit dem des Verfassers des Fragments, dass er den Hirten des Hermas, welcher dort, obwohl er erst unter dem römischen Bischof Pius verfasst sein sollte, neben der Apokalypse des Petrus, wenigstens zum Privatgebrauch zugelassen wird, an einer Stelle sogar ganz naiv als *ἡ γραφή* citirt (4, 20, 2. p. 622 f. coll. Euseb. h. e. V. 8. p. 140: *καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ*

kanonischen Schriften, 4, 20, 2. p. 622[1]), er erkennt ferner aller Wahrscheinlichkeit nach dem Jakobusbrief sowie dem Hebräerbrief keine kanonische Dignität zu (s. die Anmerk.) und lässt sich offenbar mehr von einem gewissen Gefühl und Takt für die Erkenntniss des dem kirchlichen Bedürfniss Entsprechenden als von einer scharfen Kritik leiten. Aber eben dieses richtige Gefühl hat ihn meist sicher auf Dasjenige hingeleitet, was dem Bedürfniss der Kirche entsprach, was in allgemeinem Ansehen stand und später kirchliche Anerkennung und Kanonisation empfing. Wenn wir also durch Irenäus auch noch nicht denjenigen Zustand der Kirche repräsentirt sehen, in welchem der Kanon des N. T. officiell abgeschlossen und in allen Theilen fertig und unveränderlich vorlag, so wird doch eine Ausscheidung apokryphischer Evangelien und Briefe, die gleiche Autorität mit den kanonischen beanspruchten, bei ihm entschieden schon vorausgesetzt. Während z. B. Hegesippus, ohne irgendwie Anstoss zu erregen, das Hebräerevangelium brauchte (Euseb. h. e. IV. 22. p. 116: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους Εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι*), während sogar bei Kirchenlehrern wie Tertullian, Clemens und Origenes sich noch eine Benutzung ausserkanonischer Evangelien als Quelle zweiten Grades nachweisen lässt, vertheidigt Irenäus mit dem grössten Eifer die kanonische Vierzahl der Evangelien und sucht sie aus der Vierzahl der Weltgegenden, aus den vier Hauptwinden, aus der viergestaltigen Natur der Cherubim und aus den

---

ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Hermae Past. Lib. II. Mand. 1), und es zeigt sich namentlich an dieser Stelle, dass bei Irenäus wie bei seinem Zeitgenossen Clemens von Alexandrien, der den Hirten des Hermas ebenfalls als kanonische Schrift benutzt, trotz des Hindrängens auf Ausscheidung alles Schwankenden in den Urkunden des Christenthums, was der Häresie Vorschub leisten konnte, sich doch eine scharfe Scheidung zwischen kanonischen und apostolischen Schriften noch nicht durchführen liess.

[1]) Die Stelle ist im Urtext bewahrt bei Euseb. h. e. 5, 8. Es wird in ihr Mand. 1 mit den Worten angeführt *καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφή.* — Hilgenfeld (Apostolische Väter p. 180) benutzt dieses Citat gegen die Tradition des Muratorischen Bruchstücks von Hermas, dem Bruder des römischen Bischofs Pius, als Verfasser des Hirten. cf. Clemens Al. Strom. I. c. 29. II. 1. VI. 15.

vier Bündnissen, die Gott mit den Menschen abschloss, als eine an sich nothwendige und göttlich geordnete, den heiligen Geist aber als den gemeinsamen, einheitlichen Urheber des einen quadriforme evangelium zu erweisen, welches ihm die alleinige kanonische Quelle der evangelischen Geschichte war (3, 1, 1. p. 423 f. 11, 8. p. 476 ff.).

Wenn schon die Aeusserungen des Papias zu Gunsten unseres Matthäus- und Markusevangeliums (Euseb. h. e. III. 39. p. 89. 90), wenn ferner der Gebrauch unseres Matthäus-Evangeliums oder einer ihm nahe verwandten Schrift in den ignatianischen Briefen (z. B. ad. Philad. c. 8, 9 cf. Hilgenfeld, die apostolischen Väter p. 251. 280 ff.) sowie auch die Benutzung und Bestreitung der kanonischen Evangelien durch die Gnostiker — wenn schon alles dieses mit Sicherheit auf eine immer allgemeiner werdende kirchliche Anerkennung und Bevorzugung der neutestamentlichen Schriften als der alleinigen Quelle gegenüber den apokryphischen Schriften hinweist, so liegt grade bei Irenäus sogar deutlich ein Fortschritt in dieser Richtung vor. Vor Allem geht aus dem Verhältniss, in welches bei Irenäus nicht mehr bloss die neue Religion des Evangeliums, sondern die schriftlich fixirten Religionsurkunden derselben, die schriftlichen Evangelien, den Schriften des A. T. an die Seite gestellt werden, unzweifelhaft hervor, dass er mit vollem Bewusstsein die neutestamentlichen Schriften als selbstständige Quelle und Urkunde der christlichen Religion benutzt. Dieselben Citationsformeln, welche im Gebrauch des A. T. üblich waren, wendet er auf Stellen der Evangelien und der neutestamentlichen Briefe an: Matth. 1, 18. coll. 3, 16, 2. p. 505., Luc. 2, 20. coll. 3, 10, 4. p. 459. Röm. 8, 11 ff. coll. 3, 16, 9. p. 513 (Apok. 13, 18. coll. 5, 30, 4. p. 303). Aller Zweifel über die Stellung des Irenäus zum N. T. im Grossen und Ganzen wird dadurch gehoben, dass er an einer Stelle (hic [Joannes] est enim plus quam propheta, quoniam primo apostoli, secundo prophetae, 3, 11, 4. p. 465, 1 Cor. 12, 28) ausdrücklich die Propheten als Verfasser der alttestamentlichen Schriften niedriger stellt als die Apostel, die Verfasser der Schriften des N. T. Irenäus beweist daher nicht mehr bloss aus dem A. T. wie die christlichen Schriftsteller des ersten und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, er stellt auch nicht mehr, wie Justin

bei der Citation der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* pflegt, um die Beweiskraft der betreffenden Citate zu erhöhen, bestätigende Stellen aus dem A. T. daneben, sondern schreibt den neutestamentlichen Stellen selbstständige Beweiskraft zu. Bei ihm machen erst die prophetia und die evangelia zusammen die ganze Schrift aus (quum itaque universae Scripturae, et prophetiae et evangelia — audiri possint etc., 2, 27, 2. p. 380), und er nennt ebenso wie schon Dionysius von Korinth (Euseb. h. e. IV. 23. p. 117 f.) die Evangelien Scripturae dominicae, *γραφαὶ κυριακαί* (2, 35, 4. p. 420). Wollte man aber aus dem Fehlen der übrigen Schrifteu des N. T. ausser den Evangelien in dieser Bezeichnung schliessen, dass Irenäus nur erst die kanonische Fixirung der Evangelien, nicht die der anderen neutestamentlichen Schriften voraussetze, so steht dem entgegen, dass in der angeführten Stelle das N. T. a potiori nach seinem Hauptbestandtheil, den Evangelien, genannt wird, wie das alte Testament nach den prophetischen Büchern. Sonst bezeichnet ja Irenäus, wie schon der Gnostiker Marcion[1]), wie Clemens Alexandrinus und Tertullian, gewöhnlich als die beiden Hauptbestandtheile des N. T. *τὰ Εὐαγγελικὰ καὶ τὰ Ἀποστολικά* (1, 3, 6. p. 42. coll. Clemens Strom. V. p. 664. VI. p. 784. VII. p. 836. Tert. de pudic. c. 11, 12. editio Paris. 1664. p. 563 f.), ja diese Gleichstellung beider Hauptbestandtheile des N. T. geht auch schon aus der Art der Citation der oben angeführten Stellen des Römerbriefs und der Apokalypse hervor.

Am klarsten ergiebt sich das Verhältniss des Irenäus zum N. T. aus der Art seiner Polemik gegen die Gnostiker. Während Justin, da wo er in seinen auf uns gekommenen Schriften die Häretiker erwähnt, ihnen nirgends den Vorwurf der Verfälschung oder des Missbrauchs der neutestamentlichen Schriften macht, kehrt dieser Vorwurf bei Irenäus immer wieder. Valentinus und seiner Schule wird vorgeworfen, dass

[1]) Auch schon die ignatianischen Briefe scheinen nach der von Schwegler [Nachapostol. Zeitalter II. Bd. p. 198] citirten Stelle Ep. ad Philad. c. 5 eine Art von selbstständigem neutestamentlichen Kanon gekannt und seine beiden Hauptbestandstheile unterschieden zu haben: *ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην, ἐπιτύχω, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας· καὶ τοὺς προφήτας δὴ ἀγαπῶμεν κ. τ. λ.*

sie mehr Evangelien habe als die kanonische Vierzahl, und es wird als der höchste Grad der Frechheit bezeichnet, dass sie ein mit den kanonischen Evangelien nicht übereinstimmendes Werk als Evangelium der Wahrheit zu bezeichnen wagten (qui sunt a Valentino — — plura habere gloriantur, quam sint ipsa evangelia. Siquidem in tantum processerunt audaciae, uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, ut nec evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia, 3, 11, 9. p. 474). Ebenso wird es dem Gnostiker Markus vorgehalten, dass er neben den kanonischen Evangelien ein *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν* (1, 20, 1. p. 218. cf. 3, 11, 9. p. 472) gebraucht habe, den Ebioniten und Doketen sogar, dass sie einem der kanonischen Evangelien, nämlich jene dem Matthäus-, diese dem Markusevangelium den Vorzug vor den andern gaben (qui autem Jesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id, quod secundum Marcum est, praeferentes evangelium — — 3, 11, 7. p. 467) und dem Marcion, dass er die neutestamentlichen Schriften theils verfälscht, theils gar nicht berücksichtigt habe (Marcion et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt Scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, 3, 12, 12. p. 489). Wie wären alle diese Vorwürfe möglich, wenn nicht Irenäus in der Hauptsache schon sehr entschieden die kanonisch recipirten neutestamentlichen Schriften von andern daneben im Gebrauch befindlichen gesondert hätte.

Wenn also Irenäus die normative Autorität der neutestamentlichen Schriften theils schon voraussetzt, theils auch selbst wesentlich zu ihrer Befestigung beiträgt, so ist er doch weit davon entfernt, deshalb etwa die Autorität des A. T. schwächen oder gar verdrängen zu wollen. Von dieser Autorität des A. T. waren die Apostel und alle Christen ausgegangen, aus dem A. T. hatten sie die Beweise für das Evangelium geführt, und auf der Grundlage des A. T., nach seiner Analogie ward ja die Autorität der Schriften des N. T. aufgerichtet; mit demselben brechen, hiess daher in der That nichts anderes, als den Boden verlassen, auf dem das Christenthum erwachsen war. Irenäus kann deshalb dem ultrapaulinischen Gnostiker Marcion gegenüber die ungeschwächte Autorität der Schriften des A. T. nicht oft und entschieden genug hervorheben.

Er hält die Inspiration des A. T., und zwar in der von ihm gebrauchten Uebersetzung der Septuaginta unbedingt aufrecht, und erzählt ebenso wie Justin (Cohort. ad Graec. c. 13. ed. Otto I. p. 44 ff.) als seine Ueberzeugung die Sage von der ausserordentlichen und wunderbaren Entstehung dieser Uebersetzung, um dadurch ihre Vorzüglichkeit gegenüber den andern, theilweise abweichenden, Uebersetzungen eines Theodotion und Aquila zu erweisen (3, 21, 1, 2. p. 532 ff.). Er verwahrt sich eifrigst dagegen, dass irgend eine Stelle des A. T. nicht in ihrem eigentlichen und buchstäblichen Sinne volle Wahrheit enthalte. Die Drohung an die Protoplasten, dass sie an dem Tage sterben sollten, an welchem sie von dem Baume der Erkenntniss essen würden (Gen. 1, 17), muss nach ihm wörtlich und buchstäblich an ihnen in Erfüllung gegangen sein, er bemüht sich daher eifrigst um den Nachweis der Wahrheit dieser Drohung und bringt fünf verschiedene Beweise und künstliche Erklärungen der Stelle vor (5, 23. p. 779 ff.). Ebenso wird die Erfüllung der Verheissung an Abraham (Gen. 12, 13), dass in ihm alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, sowie jeder einzelnen Verheissung eines Propheten als unbedingt und im eigentlichsten buchstäblichen Sinne wahr erwiesen oder noch erwartet (z. B. 5, 32—34. p. 806. Mal. 1, 11. coll. 4, 17, 6. p. 613 u. a. m.). Auch jede etwaige sonstige Einwendung gegen einzelne Stellen des A. T. weist er stets auf das Energischste zurück, und jeglichen Widerspruch sucht er mit allen Mitteln einer künstlichen Exegese zu beseitigen. Von den ausserordentlich vielen Beispielen dafür sei hier nur eins angeführt: wenn die Christen vielfach daran Anstoss nahmen, dass Gott nach den Berichten des A. T. die Aegypter verstockt und dann umgebracht habe, und dass er den Israeliten geboten habe, die goldenen und silbernen Gefässe der Aegypter mitzunehmen, so sucht Irenäus den Nachweis dafür, dass dies nicht mit dem Wesen Gottes im Widerspruch stehe, in folgender Art zu führen. Auch im neuen Bunde habe Gott die Juden ebenso verstockt und gerichtet, wie die Aegypter im alten Bunde, um den Kindern Gottes das Heil zu bringen, und auch die Christen nähmen den Heiden, ohne ein Anrecht darauf, manches weg, und zwar bei weitem mehr, als die Israeliten den Aegyptern, nämlich alle Wohlthaten des heidnischen Staates, nicht bloss das ungeprägte,

sondern auch das geprägte und mit dem Bilde des heidnischen Kaisers versehene Gold, und das alles ohne eine Schuld zu fühlen, 4, 28—30. p. 654 ff. Ja, wenn Marcion den Gott des A. T. anklagt, er habe die Israeliten aus Aegypten nicht retten können, ohne die Aegypter und Pharao zu verstocken und zu verderben, so antwortet Irenäus, dass auch das Heil des N. T., welches auf der Kreuzigung und dem Tode Christi beruhe, ohne eine Verstockung der Israeliten nicht habe kommen können, und beruft sich dafür auf neutestamentliche Stellen, wie 2 Cor. 2, 15. 16. 4, 4. Matth. 13, 10 ff. u. s. w. Noch auffallender aber ist sein Bestreben, die volle wörtliche und buchstäbliche Uebereinstimmung der Schriften des alten und des neuen Testaments zu erweisen, da, wo es ihm darauf ankommt, Christum als den Erfüller des alttestamentlichen Gesetzes darzustellen. Da er diese Erfüllung buchstäblich fasst, kommt er natürlich in die Nothwendigkeit, die Sabbathverletzungen Christi und seiner Jünger künstlich mit dem Buchstaben des A. T. zu vereinigen, 4, 8, 2, 3. p. 581 ff. cf. Justin. Dial. c. Tryph. c. 27. p. 245 B. c. 29. p. 246 E. Selbst die Sünden und Schandthaten einzelner Personen, welche im A. T. berichtet sind, ohne dort zugleich als solche gerügt und gerichtet zu werden, entschuldigt Irenäus damit, dass jene Personen als Typen und Vorbilder des N. T. handelten: so z. B. in der Erzählung von den beiden Töchtern Lots 4, 31. p. 661 ff. Christus findet sich schon im A. T., ganze Abschnitte darin handeln von ihm, es ist eine und dieselbe Offenbarung in beiden Testamenten, und erst die Prophetie und die Evangelien zusammen machen die ganze Schrift aus 2, 27, 2. p. 380. Beide Testamente sind ganz gleich nothwendig und bestehen neben einander, und der alte Bund dient ganz ebenso zum Heile der Christen wie der neue 4, 32. p. 664 f. cf. c. 20. p. 622 ff. c. 27. p. 648 ff. 5, 21, 22. p. 773 ff. Der Tempel zu Jerusalem war Gottes Tempel, das jüdische Reich sein Reich 5, 25, 2. p. 784. 26, 1, 2. p. 787 f. Der letzte und tiefste Grund der Einheit des alten und neuen Testaments ist die Einheit und Widerspruchslosigkeit Gottes und seiner Offenbarung 3, 25, 1—5. p. 554 ff. Gott hat sich im A. T. in demselben Geist offenbart wie im neuen, weil er seinem Wesen nach derselbe geblieben ist (unus et idem spiritus Dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus

Domini, — ipse et in Apostolis annunciavit, plenitudinem temporum adimpletionis venisse, 3, 21, 4. p. 536).

Wo Irenäus aber auf den Unterschied beider Testamente zu sprechen kommt, da bestimmt er ihn dahin, dass im A. T. schon das sekundäre Bild des neuen enthalten ist 4, 14, 1—3. p. 598 ff., dass das A. T. die disciplina et prophetia futurorum enthalte 4, 15, 1. p. 601, und dass das Opferwesen und das Ceremonialgesetz die Vorbilder und Typen der späteren Offenbarung darstelle 4, 19, 1. p. 619 f. Das A. T. sollte durch diese Weissagung die Erfüllung im N. T. vorbereiten und diejenigen ihrer Sache sicher machen, welchen die Erfüllung zu Theil wurde 4, 23, 1, 2. p. 638 f. 24, 1, 2. p. 640 f. Das Ceremonialgesetz des A. T. ist für die Christen nicht mehr bindend, daher bestimmt Irenäus mit dem Apostel Paulus das Verhältniss dieses Gesetzes zum N. T. so, dass es zwischen die Weissagung und Erfüllung als ein Mittel der Vorbereitung und Zucht hineingetreten ist (*παρεισῆλθεν* 4, 16, 3—5. p. 605 ff.). Zwischen die beiden Hauptvertreter des alten und des neuen Bundes, Abraham und Christus, ist das Gesetz von Gott eingeschoben worden (4, 25, 1—3. p. 641 ff.), und zwar mit einem Zweck, der im N. T. vollkommen erreicht ist (4, 9, 1—3. p. 583 ff. 34, 1, 2. p. 676. 4, 36, 1—5. p. 682 ff.), nämlich der Macht der Sünde vorläufig einen Zügel anzulegen.

Wenn es sonach scheinen könnte, als ob Irenäus in seiner Bestimmung des Verhältnisses des alten Bundes zum neuen ganz auf dem Standpunkt des Apostel Paulus stehe, als ob er wie Paulus denselben Gegensatz und einen qualitativen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium festhalte, den der Apostel als den Gegensatz der Furcht und der Liebe, der Knechtschaft und der Kindschaft bezeichnet, so zeigt doch eine nähere Betrachtung der Sachlage das gerade Gegentheil. Es ist zwar hier noch nicht der Ort, den ganzen theologischen Standpunkt des Irenäus zu bestimmen, soweit aber dieser Standpunkt für seine Auffassung der Schriftautorität wichtig ist, muss er schon hier berührt werden. Das Ceremonialgesetz des A. T., namentlich das Opferinstitut, die Beschneidung und die Sabbathsfeier sind zwar aufgehoben durch das Evangelium und durch seine Freiheit, der Kern des Gesetzes jedoch, die moralischen Gebote, die naturalia praecepta, *τὰ φύσει δίκαια* bilden ebensowohl die Substanz des neuen wie des alten Bun-

des, beide Testamente sind einander nicht entgegengesetzt, sondern gleichen Wesens (unius et ejusdem substantiae sunt omnia, 4, 9, 1. p. 583). Die Erfüllung der Gebote geschieht im neuen Bunde nicht in der Freiheit und nicht allein durch die Liebe, so dass nun alle Furcht aufgehoben wäre, wie beim Apostel Paulus, sondern zu den alten Geboten sind neue hinzugekommen, die mit ihnen auf gleicher Stufe stehen (plus est enim, inquit, Templo hic. Plus autem et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent, et sunt contrariae naturae et pugnant adversum se; sed in his, quae ejusdem sunt substantiae, et communicant secum, solum autem multitudine et magnitudine differunt: quemadmodum aqua ab aqua, et lumen a lumine et gratia a gratia, 4, 9, 2. p. 584). Durch die Quantität, nicht durch die Qualität, unterscheiden sich also das alte und das neue Testament, und mit der Liebe ist daher auch die Furcht für die Christen grösser geworden (auxit etiam timorem, filios enim plus timere oportet quam servos et majorem dilectionem habere in patrem, 4, 16, 5. p. 607), und auch das Evangelium ist trotz seiner Bezeichnung als lex libertatis ein Zustand der Knechtschaft (sic et servitus erga Deum, Deo quidem nihil praestat, nec opus est Deo humano obsequio; ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi ob id quod serviunt et sequentibus ob id quod sequuntur; sed non beneficium ab eis percipiens: est enim dives, perfectus et sine indigentia. Propter hoc autem exquirit Deus ab hominibus servitutem, ut, quoniam est bonus et misericors, benefaciat eis, qui perseverant in servitute ejus. In quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo indiget Dei communione. Haec enim gloria hominis, perseverare ac permanere in Dei servitute [1]), 4, 14, 1. p. 598 f.).

Bei diesem Standpunkt in der Betrachtung des Evangeliums kann es nicht mehr auffallen, dass Irenäus den Schriften des N. T. dieselbe äusserlich gesetzliche Autorität für den neuen Bund vindicirt, wie denen des A. T. für den alten Bund. Ebendaher muss es sich auch erklären, dass er den, auf dem

[1]) Vergl. hierüber die trefflichen Auseinandersetzungen Ritschl's a. a. O. p. 328 ff.

gesetzlichen Standpunkt durchaus nothwendigen Vorzug der Inspiration, den er dem A. T. einräumt, auch den Schriften des N. T. zuertheilen muss. Dieselbe Hochhaltung des A. T. und der Glaube an seine Inspiration findet sich ja in gleicher Ausdrücklichkeit und Ausführlichkeit wie bei Irenäus auch bei Justin, bei Athenagoras und Theophilus, nicht aber die Uebertragung dieser Betrachtungsweise auf das N. T. Während Justin keineswegs aus der mit einem grossen Aufwand von Gelehrsamkeit und Verstand bewiesenen Inspiration des A. T. auch schon auf die der neutestamentlichen Schriften schliesst, sondern sogar als das alleinige Kriterium der Glaubwürdigkeit evangelischer Berichte die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen aufstellt (Dial. c. Tryph. 48. II. p. 154 ff. ibid. 53. p. 170 ff. Apol. 1. c. 33. I. p. 206 ff. Cohort. ad G. c. 38. I. p. 106 ff.), während er es noch aussprechen kann, dass die Propheten allein das Wahre gesehen und den Menschen mitgetheilt haben (*Οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις* Dial. c. Tryph. 7, II. p. 30), dass Gott und die wahre Religion nirgends anders her als aus den Propheten erkannt werden können (— *οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷον τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον τῶν διὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας διδασκόντων ὑμᾶς* Coh. ad Graec. c. 38 fin. I. p. 110), und während er nur im Allgemeinen, höchstens mit Beziehung auf die Apokalypse, behauptet, dass die prophetische Gabe von den Juden auf die Christen übergegangen sei (Dial. c. Tryph. c. 82. II. p. 281 f.), während Athenagoras noch weit entschiedener nur das als neutestamentliche Wahrheit anerkennt, was sich aus dem A. T. als richtig erweisen lässt (Legatio c. 7: *Ἡμεῖς δὲ, ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, ἃ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ* cf. c. 9), macht erst Theophilus, der Bischof von Antiochien c. 180, den Uebergang zu Irenäus, und erklärt nunmehr auch die neutestamentlichen Schriften ausdrücklich für inspirirt (ad Autolyc. III. 12. p. 388: *Ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι*). Irenäus aber ist der erste kirchliche Schriftsteller, in welchem nicht bloss das Bewusstsein von der Erhabenheit des Evangeliums über das Gesetz, der Geistesgemeinschaft des neuen

Bundes über die Gesetzesgemeinschaft des alten, sondern auch das Bewusstsein von der Erhabenheit der sichtbaren Kirche des Christenthums über die alttestamentliche Theokratie zum vollen Durchbruch und zur lebendigen Erkenntniss gekommen ist. Daher müssen bei ihm auch die Urkunden des neuen Gottesreiches mindestens die gleiche gesetzliche, göttlich sanktionirte Autorität wie die Schriften des A. T. haben. Das Gewicht, welches Irenäus auf die Einheitlichkeit der Heilsökonomie im alten und im neuen Bunde, und auf die Zusammengehörigkeit beider Religionsurkunden legt, muss aber nach dem bisher Gesagten aus seinem Gegensatz gegen die Aufhebung alles historischen Zusammenhanges und aller Einheit in der Entwicklung und Führung des Menschengeschlechts, wie sie von gnostischer Seite gelehrt wurde, hergeleitet werden. Die behauptete Einheit beider Testamente dient ihm als Mittel der Abwehr gegen den Wissenshochmuth der Gnostiker und als eine Stütze für die Grösse und Herrlichkeit der Religionsurkunde des N. T. Irenäus würde nicht immer wieder auf die Hoheit des A. T. zurückkommen, wenn er sie nicht als Folie für die höhere Werthlegung auf das N. T. brauchte. Die Inspiration des N. T. kann also bei ihm keinen Augenblick in Frage kommen, sie wird sowohl mittelbar in den Citationsformeln des N. T., als auch unmittelbar und ausdrücklich an sehr vielen Stellen gelehrt, und darin geht Irenäus sogar noch weiter als der letztgenannte seiner Vorgänger, dass er die Inspiration nicht mehr bloss im Allgemeinen vom Geiste und von der Wahrheit des N. T. aussagt, sondern dieselbe bis auf das einzelne Wort und den Buchstaben ausdehnt. Diese buchstäbliche Inspiration wird beispielsweise von den Stellen Matth. 1, 18 (Ceterum potuerat Matthaeus dicere: „Jesu vero generatio sic erat", sed praevidens Spiritus s. depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaeum ait: „— Christi autem generatio sic erat; —" et quoniam hic est Emmanuel, ne forte tantum eum hominem putaremus — neque alium quidem Jesum, alterum autem Christum suspicaremur fuisse, sed unum et eundem sciremus esse, 3, 16, 2. p. 505). Luc. 2, 20. cf. 3, 10, 4. p. 459, Röm. 8, 11 ff., cf. 3. 16, 9. p. 513 ausdrücklich behauptet. Sie wird ferner unzweifelhaft vorausgesetzt, wenn Irenäus behauptet, die wörtliche Bezeich-

nung des Antichrists komme nicht vor, quoniam non dignum est, praeconari a Spiritu sancto (5, 30, 4. p. 803).

Wenn sich durch diese Wortinspiration die heilige Schrift bei Irenäus gewissermaassen als die gesetzlich gewordene Urkunde und Norm der Kirche des neuen Bundes erweist, so unterscheidet er sich in dieser Beziehung in einer bemerkenswerthen Weise von Clemens und Origenes, die, wegen ihrer Annahme einer weiteren und allgemeineren Wirksamkeit des Logos auch in der Heidenwelt und wegen ihres weniger gesetzlichen Standpunktes, einen laxeren und weiteren Inspirationsbegriff haben mussten. (Clemens, Strom. 6, 17. Cohortat. ad gent. c. 1. Strom. 6, 5. Origenes c. Cels. 7, 4. Praef. in com. in Ev. Ioann. Opp. ed. de la Rue T. I. c. 5[1]). Irenäus befand sich ja auch in dieser Beziehung in einem durchaus andern Fall als die Alexandriner: sein Hauptinteresse, der Kampf gegen die Gnostiker, musste ihn nothwendig darauf hinführen, in den Schriften des alten und neuen Testaments ein einheitliches, durchaus wahres, und volle gesetzliche Autorität in Anspruch nehmendes Urkundenbuch der Kirche zu erweisen. Sein Interesse war also in erster Linie ein praktisches: nicht auf eine philosophische Vermittelung der Wahrheit des Evangeliums mit der philosophischen Erkenntniss seiner Zeit kam es ihm an, sondern einzig und allein auf die Festsetzung einer allgemein kirchlich anerkannten Schranke und eines Dammes gegen die Willkür der Gnostiker, welche jeden festen Halt der Wahrheit aufzuheben drohten. Er sieht eine Hauptquelle und Stütze der Häretiker in ihrer Verachtung des geschriebenen Wortes, in ihrer hochmüthigen Berufung auf die viva vox, durch die sie von den Aposteln her „die Weisheit im Kreise des Vollkommenen (1 Cor. 2, 7)“ erhalten hätten, welche ihnen zum Deckmantel ihres subjektiven Beliebens diente (Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem; ob quam causam et Paulum dixisse: Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non mundi hujus. Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semetipso adinvenerit fictionem videlicet, ut digne se-

[1]) Es versteht sich von selbst, dass die Wahrheit dieser Behauptung durch andere Stellen wie z. B. Origenes Comm. in Matth. Opp. T. III. p. 732, in denen die Inspiration des N. T. im Allgemeinen vorausgesetzt wird, nicht aufgehoben werden kann.

cundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho; postea deinde in Basilide fuit, aut et in illo qui contra disputat, qui nihil salutare loqui potuit, 3, 2, 1. p. 424 f.). Er verwahrt sich gegen die Zertheilung und Zerschneidung der Schrift, wie sie von den Valentinianern und von Marcion geübt wurde. Die Valentinianer behaupteten, es sei in der Schrift ebensowohl zu unterscheiden zwischen dem, was die *Σοφία Ἀχαμώθ*, was der *Σωτήρ* und was der Demiurg sage, wie zwischen den pneumatischen, psychischen und choischen Naturen (1, 7, 1—5. p. 79), sie meinten ferner, auch die Apostel haben den Worten des Erlösers gesetzliche Aussprüche beigemischt, und in den Reden des Letzteren sei sehr wohl zu unterscheiden zwischen dem, was a Demiurgo, was a medietate und was a summitate gesagt sei (3, 2, 2. p. 425), und fast alle Gnostiker behaupteten, quia scripturae sint varie dictae et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem (sc. per vivam vocem) 3, 2, 1. p. 424. Dem gegenüber fordert Irenäus im Interesse der Einheit und Einheitlichkeit Gottes und seiner Offenbarung unbedingt die Anerkennung der gleichen gesetzlichen Geltung der ganzen Schrift des alten und neuen Testaments in allen ihren Theilen (3, 21, 4. p. 536). Er weist jegliche Annahme einer Akkommodation der Schrift an den niederen Standpunkt der Menschen zurück, weil dadurch ihre normative Autorität gefährdet wäre (3, 5, 1—3. p. 440 ff. 3, 12, 6. p. 481 ff.), er legt der Schrift das Prädikat der Vollkommenheit bei, und er kann nach den vorher angeführten Stellen nichts anderes darunter verstehen, als die vollkommenste Uebereinstimmung und die buchstäbliche Wahrheit in allen einzelnen Theilen, Sätzen und Worten, so dass alle etwaigen Widersprüche der Schrift auf Rechnung der schwachen Erkenntniss derer kommen, für die sie bestimmt ist (scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et spiritu ejus dictae, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo Dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus[1]), 2, 28, 2. p. 381). Irenäus sucht aber

[1]) Ein deutliches Zeichen seines Strebens nach Beseitigung jeglichen Widerspruches innerhalb der Schrift ist z. B. auch die Weglassung der Worte *οἷς οὐδέ* bei der Citation der bekannten Stelle Gal. 2, 4. 5: *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον*

diese von ihm angenommene Inspiration beider Testamente nicht bloss a posteriori durch ihre Uebereinstimmung, durch die Erfüllung der Weissagungen und durch Analogien zu beweisen, sondern er macht sogar einen Versuch, sie aus der Idee der Offenbarung zu begründen, wenn er sagt: Dicimus valde irrationabile esse in tantum inopiae deducere patrem universorum, quasi non habuerit sua instrumenta, per quae pure ea quae sunt in pleromate, annunciarentur, 4, 35, 1. p. 679, und wenn er weiter die Frage aufwirft, wodurch denn wohl Gott hätte abgehalten werden können, seinen Willen ganz rein und unzweideutig durch seinen Geist in der Schrift erkennen zu lassen, da dies doch zum Heil der Menschen nothwendig sei, und da doch weder Furcht noch auch Unfähigkeit ihn daran habe hindern können? Aus keiner Stelle ist es deutlicher als aus dieser, wie eng die strenge Lehre von der Inspiration mit dem ganzen theologischen und kirchlichen Standpunkt des Irenäus zusammenhängt. Gegenüber der Gefahr der Zerreissung der Kirche und der Verflüchtigung der evangelischen Wahrheit ist der hauptsächlichste Schutz, auf den er immer wieder rekurrirt, eine feste, unumstössliche, äusserlich bezeugte, bis auf den Buchstaben unveränderliche Urkunde und Richtschnur der Wahrheit. Was er aber als ein Hauptbedürfniss für seine Zeit zu empfinden glaubte, davon kann er unmöglich annehmen, dass Gott es derselben versagt habe, und darum macht er Gott zum unmittelbaren Urheber dieses evangelischen Kanons, und bezeichnet das schriftlich fixirte Evangelium als die Grundlage und den festen Halt unseres Glaubens (non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, 3, 1, 1. p. 422). Dass auch diese inspirirte Schriftautorität dem Irenäus

---

κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσωνται, οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ κ. τ. λ. 3, 13, 3. p. 496. Wie aber dieses Streben in der Richtung der Zeit begründet war, erkennt man aus dem Umstande, dass auch Tertullian die bezeichneten Worte, welche einen Zwiespalt zwischen den Aposteln erkennen liessen, einfach für eine Schriftverfälschung erklärt, und dadurch den ganzen Sinn der Stelle verkehrt hat c. Marc. V. 3. p. 463.

noch nicht die höchste ist, sondern, wie später gezeigt werden soll, unter der Tradition steht, ist nicht ein Beweis gegen unsere Auffassung der Entstehung der Schriftautorität bei ihm, sondern nur ein Beweis dafür.

Nach dem bisher Gesagten könnte es scheinen, als ob Irenäus so vollständig im Geiste der Schrift gelebt, und sich mit ihrem Inhalt so vollständig eins gefühlt habe, dass er, wie etwa ein protestantischer Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts, seine ganze Glaubenslehre aus ihr habe entwickeln können. Es sind jedoch vielfache Anzeichen des Gegentheils vorhanden, und man kann schon aus seiner Art und Weise der Benutzung der Schrift für seine Zwecke abnehmen, dass sie ihm nicht genügen konnte, und dass er zu ihr nicht in einem Verhältniss stand, in welchem er sie allein und unbedingt zur kirchlichen Norm hätte machen können. In seiner Bekämpfung der Gnostiker sucht Irenäus, wie wir sahen, namentlich ihren willkürlichen und gänzlich principlosen Gebrauch der Schrift als unzulänglich und falsch darzustellen. Gingen die Gnostiker schon von der Voraussetzung aus, dass in der Schrift nicht Alles gleich wahr und göttlich sei, sondern dass sie Bestandtheile von sehr verschiedenem Werth habe, so bedurften sie doch auch bei dem, was sie für sich benutzten, meist der umdeutenden allegorischen Auslegung, um es ihren Systemen anzupassen. Nur wo man in den gnostischen Kreisen von der Autorität der Schrift gänzlich absah, wo man ihr ausgesprochener Weise gar kein göttliches Ansehen einräumte und vielmehr ganz unverhohlen die gewaltsamsten Mittel der Zerschneidung, Umänderung und Ergänzung brauchte, wie dies Marcion und seine Schule that, wollte man von der allegorischen Auslegung nichts wissen [1]), sonst war sie das allgemein gebrauchte Hilfsmittel, um mit den anerkannten Urkunden des Judenthums und Christenthums wenigstens scheinbar einigermaassen in Verbindung zu bleiben. Irenäus tritt daher dem Gebrauch der allegorischen und typischen

[1]) In dem fälschlich dem Origenes beigelegten Dialogus de recta in Dominum fide (Opp. T. 1. p. 808) sagt der Katholiker Adamantius *Ὁρίσαι δ βούλει· νοητὰς εἶναι λέγεις τὰς γραφὰς ἢ ψιλάς;* darauf antwortet der Marcionit: *Ψιλὰς, καὶ ὡς γέγραπται, οὕτως ἔχει, καὶ οὐδὲν ἄλλο — — Ὅπου παραβολὴ ἐπιγέγραπται ἐκεῖνά ἐστι νοητὰ, τὰ δὲ ἄλλα ψιλά.* Vgl. Credner a. a. O. p. 46 f.

Deutung bei den Gnostikern mit demselben Eifer entgegen wie ihrer Zerreissung der Schrift, und verlangt mit Recht, dass eine jede Stelle nicht nach einem angeblichen höheren Sinn ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, sondern allein nach diesem Zusammenhang und nach der Absicht des Verfassers ausgelegt werde. Er bezeichnet das Verfahren der Gnostiker als ein *ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν* 1, 8, 1. p. 88, und vergleicht eine derartige Auslegung mit dem Verfahren eines Pfuschers, der das Mosaikbild eines Königs zerstört, um es dann zu dem Bilde eines Hundes oder Fuchses wieder zusammenzusetzen, und der dann behauptet, das neue Bild sei das wirkliche Abbild des Königs ibid. und 1, 9, 1—5. p. 107 ff. Er verlangt, dass man sich in den Geist der Schrift hineinversetze, geistlich gesinnt sei, um die Verschiedenheiten und scheinbaren Widersprüche der Schrift richtig auszulegen 4, 33, 1. p. 665. 8. p. 670, und er giebt als seinen eigenen methodischen Grundsatz bei der Schriftauslegung an, dass man stets das minder Klare aus dem ganz Klaren und Zweifellosen erklären solle, nicht umgekehrt durch willkürliche Auslegung von zweifelhaften Stellen auch das Sichere und Feste zweifelhaft machen 2, 28, 1—3. p. 381 ff. Er stellt sich in dieser Beziehung den Gnostikern in ganz derselben Weise gegenüber wie der Verfasser der Philosophumena, der ja wahrscheinlich ein Schüler des Irenäus, nämlich der Bischof Hippolytus gewesen ist, und der nichts ernstlicher und häufiger an ihnen rügt, als dass sie durch eine willkürliche allegorische Auslegung nicht bloss die Schrift, sondern auch die Dichter und Philosophen des Heidenthums zu Propheten ihrer falschen Weisheit machten (Philos. VI. 55. p. 121 f. ed. Miller Oxonii 1851: *Ἐκ τῶν γραφῶν ἕκαστα πρὸς τοὺς προειρημένους ἀριθμοὺς ἐφευρίσκοντες σύμφωνα κατηγοροῦσι Μωσέως καὶ τῶν Προφητῶν, φάσκοντες ἀλληγορικῶς αὐτοὺς τὰ μέτρα τῶν αἰώνων λέγειν ἃ παρατιθέναι μοι οὐκ ἔδοξεν ὄντα φλυαρὰ καὶ ἀσύστατα, ἤδη τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου Εἰρηναίου δεινῶς καὶ πεπονημένως τὰ δόγματα αὐτῶν διελέγξαντος, παρ' οὗ καὶ αὐτῶν ἐφευρήματα ἐπιδεικνύντες αὐτούς, Πυθαγορείου φιλοσοφίας καὶ ἀστρολόγων περιεργίας, ταῦτα σφετερισαμένους ἐγκαλεῖν Χριστῷ, ὡς ταῦτα παραδεδωκέναι*[1]). Wenn

[1]) Vgl. ausserdem die von Baur in der Kirchengeschichte I. p. 181.

man in der Zurückweisung dieser ungeschichtlichen und unhaltbaren Auslegungsweise gern den gesunden Takt des Irenäus anzuerkennen geneigt ist, und wenn an dem Beispiele der Gnostiker ganz klar ist, dass, wo die allegorische Auslegung im Grossen auftritt, sie jedesmal aus dem Bestreben nach Vermittelung philosophischer Ansichten und Systeme mit der Autorität älterer, heilig und göttlich hoch gehaltener Schriften hervorgegangen ist, welche eigentlich ganz etwas anderes aussagen als jene Systeme[1]), so fällt es um so mehr auf, dass Irenäus selbst die allegorische Auslegung nicht bloss hier und da, sondern äusserst häufig, und zwar ganz in derselben willkürlichen Weise angewendet hat, die an den Gnostikern von ihm gerügt wird, und dass er diese willkürliche und künstliche Deutung nicht etwa auf die Schriften des A. T. beschränkt, sondern auch auf die des N. T. ausdehnt[2]). Wenn

---

182 angeführten Stellen Philos. V. 8. p. 106. IV. 46. p. 81. V. 20. p. 143. 144. V. 13. p. 127.

[1]) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen III. Bd. p. 113. Baur, Kirchengeschichte I. p. 179—183.

[2]) Als Beleg für das Gesagte mögen hier folgende Beispiele aus dem A. T. dienen: das Schaafvliess in der Geschichte des Gideon bedeutet nach Irenäus das Volk Israel, der Thau den Geist Gottes 3, 17, 3. p. 515, der Wallfisch im Buch Jonas bedeutet die Sünde 3, 20, 1. p. 527 f., zwischen der Zeugung Adams und der Christi wird durch eine spielende Allegorie ein Vergleich gemacht und dogmatisch ausgebeutet 3, 21, 1. p. 52, in den drei Kundschaftern zu Jericho sieht Irenäus die drei Personen der Gottheit 4, 20, 12. p. 634, in den beiden Söhnen der Thamar die beiden Testamente 4, 25, 2. p. 461, in den beiden Töchtern Lots die beiden Synagogen 4, 31, 1. p. 662. Ganz den gleichen Charakter hat die Auslegung in Stellen wie 5, 7. 8. 15. 18. 19. 23. 29 und in den Fragmenten VIII. XIV. XV—XVIII. XIX—XXXVI. XLI—LI. Als Beispiele der allegorischen Deutung im N. T. aber mögen folgende Stellen angeführt werden: den Stammbaum Christi mit seinen 72 Generationen deutet Irenäus so, dass in Christo alles Fleisch wiedergebracht werden müsse, wobei er von der allgemeinen Annahme des Alterthums ausgeht, dass es auf der Erde im Ganzen 72 (all. 70) Nationen gebe 3, 22, 3. p. 544. In den Steinen, aus welchen Gott dem Abraham Kinder erwecken kann, Luc. 3, 8, sieht Irenäus die trotz ihrer Härte und Unfruchtbarkeit zu Gott geführte Heidenwelt 4, 7, 2. p. 578. Unter dem nach dem Gleichniss Luc. 10, 30 unter die Räuber Gefallenen wird der Mensch überhaupt, unter dem barmherzigen Samariter der heilige Geist verstanden 3, 17, 3. p. 515. Das Wort Pauli: Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht ererben 1. Cor. 15, 10 wird mit einem

Origenes es gradezu als seinen Grundsatz ausspricht, dass die Schrift allegorisch auszulegen sei, und wenn er den Grund der häretischen Irrthümer hauptsächlich in der Unterlassung dieser Auslegung sieht (*Περὶ ἀρχῶν* 4, 9: *Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις ψευδοδοξιῶν καὶ ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ θεοῦ λόγων οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ ἡ γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη.* Ibid. 4, 11. 12, und ferner Praef. c. 8: Tum demum quod per Spiritum Dei Scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum qui in manifesto est sed et alium quemdam latentem quamplurimos [in ecclesiastica praedicatione profertur]. Formae enim sunt haec quae descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines), so erwartet man es bei ihm nicht anders, weil er in ähnlicher Weise wie Philo sein dogmatisches und philosophisches System dem Bibelworte anpassen musste, und dies nicht anders als durch die allegorische Auslegung möglich war. Aber auch bei Irenäus steht die Sache nicht viel anders: wenn er auch noch so sehr dagegen eifert, braucht er dennoch die allegorische Auslegung selbst, weil er in der Schrift nichts finden will und nichts finden darf als die bestimmte, von ihm immer wieder angeführte, kirchliche Lehrtradition. Was Origenes in der oben angeführten Stelle *περὶ ἀρχ.* 4, 11 als sein Princip ausspricht, dass er das rechte Verständniss der Schrift nur in der Weise eröffnen wolle, dass er sich an die kirchliche Tradition und an die apostolische Glaubensregel halte (cf. 4, 9: *Διόπερ τοῖς πειθομένοις, μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ταύτας ἀναγεγράφθαι*

---

grossen Aufwande von Combinationskunst so umgedeutet, dass darunter die fleischliche Gesinnung zu verstehen sei, damit die Stelle nicht etwa der Lehre von der leiblichen Auferstehung zu widersprechen scheine 5, 9—13. p. 737 ff. Die Nothwendigkeit der Vierzahl der Evangelien wird durch Allegorien erwiesen 3, 11, 8. p. 467 f., die Sabbathsverletzungen Christi und der Jünger 4, 8, 2. 3. p. 581 ff., das Wort Christi über das Aufhören der ehelichen Gemeinschaft im Himmel Matth. 22, 30 deutet Irenäus künstlich um 2, 33, 5. p. 413. Auch sein langes Verweilen bei der Deutung der Zahl des Antichrists in der Apokalypse 5, 28—30. p. 794 ff. ist charakteristisch für seine Art der Betrachtung der neutestamentlichen Schriften.

καὶ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθέναι, τὰς φαινομένας ὁδοὺς ὑποδεικτέον, ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας), das tritt noch weit entschiedener bei Irenäus hervor. Nicht einem grossen philosophischen oder dogmatischen Grundgedanken zu Liebe (denn einen solchen giebt es bei seinem überwiegend praktischen Bestreben, die kirchliche Lehrtradition in allen ihren Theilen gleichmässig zur Geltung zu bringen, nicht), sondern allein zu Liebe der kirchlichen Tradition, des allgemeinen kirchlichen Bewusstseins, dessen energischer Repräsentant Irenäus ist, muss er die Schrift allegorisch auslegen, und ihre Geltung bei aller Verehrung für dieselbe und bei allem Streben, sie zur Anerkennung zu bringen, dennoch gegenüber der Tradition in die zweite Stelle rücken [1]).

II. Ansehen und Bedeutung der Tradition bei Irenäus.

Da Irenäus, wie schon aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, einen Wendepunkt in der Entwicklung der Kirche repräsentirt, an welchem eine bestimmte, allmälig immer enger beschränkte, und fester fixirte kirchliche Tradition sich zur Lehr- und Glaubensnorm herausbildete, wird es, um die Bedeutung der Tradition für ihn und seine Zeit kennen zu lernen, nothwendig sein, zunächst das Verhältniss von Schrift und Tradition vor Irenäus genauer in's Auge zu fassen. In Bezug hierauf aber kann als oberster Satz nur der hingestellt werden, dass Schrift und Tradition vor der Zeit des Gnosticismus keinen Gegensatz gebildet haben, sondern Hand in Hand gingen, ja Eins waren, denn es konnte der Natur der Sache nach in dieser Zeit noch keine Scheidung von berechtigten, kirchlich recipirten, und bloss traditionell nebenhergehenden Nachrichten vom Evangelium geben. Die neutestamentlichen Schriftsteller berufen sich daher ihrem Leserkreis und ihren Gemeinden gegenüber einfach auf die ihnen mündlich oder schriftlich mitgetheilten παραδόσεις (1. Cor. 11, 2.

[1]) Vgl. die ähnliche Erscheinung schon bei Justin dem Märtyrer Dial. c. Tryph. c. 29. 42. 44. s. Semisch, Justin der Märtyrer II. p. 209 f.

2 Thess. 2, 15. 3, 6). Der Hebräerbrief spricht von dem durch Christum vermittelten Heil, welches von den Hörern des Wortes Christi in fester Ueberlieferung weiter verpflanzt worden sei 2, 3: *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*, er nennt diese ursprüngliche Ueberlieferung des Evangeliums, an deren Wortlaut die angeredete Gemeinde hängen blieb, im Gegensatz gegen die selbstständige, freie Ergreifung des Heils *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* 5, 12, und ermahnt seine Leser, von den ihnen überlieferten Anfangsworten über Christus zur Vollkommenheit und Mündigkeit fortzuschreiten 6, 1: *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα* [1]). Im Wesentlichen ebenso verhalten sich die sogenannten apostolischen Väter zu der Frage nach der Quelle und Urkunde des christlichen Glaubens: der Barnabasbrief beruft sich wie die neutestamentlichen Schriftsteller am allerhäufigsten auf das A. T., und wenn auch schon einzelne Stellen aus den evangelischen Berichten von ihm zum Beweise angeführt werden, z. B. c. 4. (ed. Dressel p. 7.) Matth. 20, 16. 22, 14. — c. 19. p. 42. Matth. 5, 42 (Luc. 6, 30) u. s. w., so nennt der Verfasser doch das Evangelium eine Ueberlieferung, die er empfangen habe, und die er selbst wieder mittheile (c. 1. p. 2: Cogitans ergo hoc, quodsi curae mihi fuerit, ut vobiscum partiar ex eo quod accepi, futurum mihi etc. c. 9. p. 20 sagt er von der seinen Lesern überlieferten Lehre: *Οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον*, und c. 19. p. 40 heisst das Evangelium *ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις*, und es wird zur unveränderten Annahme der evangelischen Lehre ermahnt p. 41: *Φυλάξεις ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν* etc.). In dem ersten Briefe des Clemens wird ausser der evangelischen Stelle Matth. 26, 24 (c. 46. p. 92) auch schon ein paulinischer Brief citirt 1. Cor. 1, 10—16 (c. 47. p. 94), aber die evangelische Citation ist eine ganz ungenaue, aus drei Stellen zusammengewürfelte, wie sie ebenso gut aus mündlicher wie aus schriftlicher Tradition fliessen konnte, und das Evangelium wird daneben nur ganz im Allgemeinen als der Inbegriff der *παραγγέλματα τοῦ Χριστοῦ* (c. 49. p. 94) oder der *προστάγματα τοῦ θεοῦ* (c. 50. p. 96) bezeichnet,

---

[1]) Vgl. Lünemann's Auslegung dieser Stellen in Meyer's Commentar Th. 13. S. 184 f. 191—144.

ohne dass irgendwie eine bestimmte Scheidung von Schrift und Tradition in dieser Bezeichnung hervorträte. Auch die Citation des paulinischen ersten Briefes an die Corinther ist nicht derartig, dass sie auf ein ausschliessliches oder kanonisches Ansehen der Schrift schliessen liesse, denn das ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν κτλ sagt noch nichts den Brief von andern religiösen Schriften streng Unterscheidendes aus. In dem ersten Clemensbrief ist übrigens ebenso wie im Barnabasbrief die Scheidung dieser beiden Quellen und Autoritäten des evangelischen Erkennens schon dadurch ausgeschlossen, dass in beiden Briefen der Zustand einer allgemeinen, nicht auf die Apostel und auf die Vertreter der Kirche beschränkten Belehrung der Gemeindemitglieder durch den h. Geist vorausgesetzt wird (Barnab. c. 1. p. 2. c. 4. p. 6. 7. c. 9. p. 20. Ep. Clem. I. c. 2. p. 48. c. 46. p. 92. c. 58. p. 104). Die ignatianischen Briefe ferner empfehlen in allen drei Recensionen, in denen sie auf uns gekommen sind, als Schutzmittel gegen die Irrlehre weder Schrift noch Tradition, sondern das Episkopat, und wenn sie auch vielleicht schon unser Matthäus-Evangelium oder eine ihm nahe verwandte Schrift benutzen, so tritt doch ein bestimmter Unterschied zwischen beiden Autoritäten nirgends hervor (ad Philad. c. 8. p. 286), und auch in ihnen wird, wie in dem Briefe des Polykarp an die Philipper, eine entschiedene und ausdrückliche Bevorzugung und Autorität der Apostel als Träger des göttlichen Geistes und der Wahrheit nicht vorausgesetzt, sondern sie ist ausgeschlossen durch die Behauptung der allgemeinen Geistesmittheilung (ad Philad. c. 7. p. 284). Im Brief des Polykarp wird sogar die Belehrung durch Paulus und die übrigen Apostel ganz naiv auf eine Stufe gestellt mit der Belehrung durch Männer wie Ignatius, Zosimus, Rufus c. 9. p. 387, und die Briefe des Ignatius werden in ähnlicher Weise zur Belehrung der Gemeinde empfohlen, wie die des Apostel Paulus (c. 3. p. 380. c. 13. p. 390). Ja auch noch in dem Hirten des Hermas ist der selbstständige Besitz des h. Geistes so sehr das Hauptmoment, dass die Frage nach der Autorität der Schrift oder der Tradition noch gar kein Interesse für den Verfasser zu haben scheint (Visio III. 12. p. 436. Visio III. 8. p. 432 etc. etc.). Auch Justin muss, obgleich seine evangelischen Citate theilweise mit den kanonischen Evangelien übereinstimmen, zu

denen gerechnet werden, welche einen Unterschied zwischen Schrift und Tradition noch nicht machen, denn trotz seines Gewichtlegens auf apostolische Abfassung kann doch nicht geläugnet werden, dass seine *ἀπομνημονεύματα* auf keinen Fall nur unsere kanonischen Evangelien gewesen sind[1]). Dass er seine evangelischen Quellen jedenfalls noch nicht als kanonisch feststehende, alle andern Quellen ausschliessende, Urkunden gekannt und benutzt hat, geht z. B. schon daraus hervor, dass er trotz seiner vielfachen Erwähnung und Bekämpfung der Anhänger des Marcion diesen doch den naheliegendsten Vorwurf der Schriftverfälschung nirgends macht. In dem Briefe an Diognet aber weisen solche allgemeine, eben so gut auf die Schrift wie auf die Tradition passende, Bezeichnungen des Evangeliums und des christlichen Glaubens wie c. 7. (ed. Otto p. 70: *Οὐ γὰρ ἐπίγειον, ὡς ἔφη, εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη, οὐδὲ θνητὴν ἐπίνοιαν φυλάσσειν οὕτως ἀξιοῦσιν ἐπιμελῶς, οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται*) deutlich auf denselben Standpunkt hin, den wir auch bei Justin antreffen, während der Anhang, in welchem von der Bewahrung der *παράδοσις τῶν Ἀποστόλων* und der *ὅρια πίστεως* oder *ὅρια πατέρων* die Rede ist c. 11. p. 78, auch aus anderen Gründen als unecht erwiesen ist. Vgl. Hollenberg, der Brief des Diognet. Berlin 1853. p. 20 ff. Erst an dem Gegensatz gegen die Häresien, und zwar besonders gegen die im Grossen auftretenden Häresien der Gnostiker entwickelte sich der scharf gefasste Unterschied zwischen Schrift und Tradition, und zwar ist derjenige Mann des kirchlichen Alterthums, bei welchem wir ihn, nach des Eusebius Nachricht H. E. 3, 39. ed. Valesius p. 89, zum ersten Male mit klarem Bewusstsein ausgesprochen antreffen, kein anderer als Papias, der Bischof von Hierapolis. Papias sammelte seine fünf Bücher *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* mit dem ausgesprochnen Zweck, die damals vorhandenen schriftlichen Quellen der evangelischen Lehre und Geschichte durch die mündliche Tradition zu ergänzen (*οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων*

[1]) Von neueren Vertretern dieser Ansicht vgl. namentlich Credner, Beiträge I. S. 92 ff. und Hilgenfeld, kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins. Halle 1850, bes. S. 252—304. Dagg. nur Semisch, die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus. Hamburg und Gotha 1848.

τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης). Die von ihm genannten βιβλία brauchen zwar durchaus noch nicht allein unsre kanonischen Evangelien und Briefe gewesen zu sein, jedenfalls aber meint Papias mit ihnen den Complex derjenigen Schriften, welche zu seiner Zeit in kirchlichem Ansehen standen, und diese will er durch die genannte Sammlung von Ueberlieferungen, von Aussprüchen des Herrn und der Apostel sowie von Erzählungen über sie, die er aus dem Munde der πρεσβύτεροι empfing, ergänzen. Eusebius theilt von diesen Ueberlieferungen des Beispiels wegen Einiges mit, was Papias aus dem Munde des Johannes Presbyter und Aristion, und was er von den Töchtern des Philippus erfahren haben wollte, und fährt dann fort: καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται H. E. 3, 39. Hierdurch bezeichnet er aber klar den Begriff der Ueberlieferung im Gegensatz gegen das geschriebene Wort. Dass gerade Papias zuerst diesen Unterschied mit Bewusstsein gemacht hat, stimmt mit der Zeit, die ihm anzuweisen ist, sowie mit seiner antihäretischen Richtung sehr gut überein. Nach seinem von Eusebius berichteten Selbstzeugniss hat Papias selbst die Apostel nicht mehr gehört, sondern er hat das Evangelium empfangen παρὰ τῶν ἐκείνοις (τοῖς Ἀποστόλοις) γνωρίμων H. E. l. c., und nach dem Zeugniss des Irenäus, der ihn als einen Zeitgenossen des Polykarp bezeichnet (Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς 5, 33, 4. p. 810 f. Euseb. h. e. l. c.), fällt seine Blüthezeit jedenfalls in die Zeit der Gnosis und der grossen Häresien, gegen die Polykarp zu kämpfen hatte. Wenn nun schon die Art und Weise der chiliastischen Traditionen, von denen Eusebius a. a. O. spricht, und von denen Irenäus 5, 33, 3. p. 809 das bekannte Beispiel über die ausserordentliche Fruchtbarkeit im tausendjährigen Reich anführt, darauf hinweist, dass Papias dieselben im Gegensatz gegen die verflüchtigende Gnosis gesammelt habe, so erkennt man aus folgenden, von Eusebius der eigenen Schrift des Papias entnommenen Worten ganz deutlich, wie sein ganzes Gewichtlegen auf die Tradition aus dem Gegensatz gegen die Häresien und gegen die gnostischen Neuerungen hervorgegangen ist: οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ

τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας, besonders da unmittelbar darauf sein Entschluss zur Sammlung der Traditionen ausgedrückt wird. Während also selbst Justin, wenigstens in den uns erhaltenen Schriften, die alle nicht wider die Häretiker gerichtet sind, noch keinen scharfen Unterschied zwischen Schrift und Tradition macht, geschieht dies bei dem ungefähr zu derselben Zeit lebenden Papias schon ganz entschieden, weil er in seinem beschränkten, am Endlichen und Sinnlichen haftenden Glauben naturgemäss in den grössesten Gegensatz gegen die in seiner Zeit immer stärker um sich greifende Verflüchtigung des positiven Inhalts des Evangeliums durch die gnostischen Systeme treten musste.

Von diesem Standpunkt des Papias aus wird auch die Stellung des Irenäus zur Tradition klar werden. Schon vorher ist gezeigt worden, wie die Autorität der Schrift in dem Sinne, wie sie Irenäus haben wollte, von den Gnostikern durchaus missachtet wurde, sie entzogen sich ihr theils durch alleiniges Gewichtlegen und alleinige Berufung auf ein einzelnes Evangelium 3, 11, 7. p. 467, theils durch die allegorische Auslegung, theils durch die Annahme, dass Bestandtheile von ganz verschiedenem Werth in der Schrift enthalten seien 3, 22. p. 425, dass Akkomodation an niedere Anschauungen in ihr stattfinde 3, 5, 1. p. 440 f., dass die Apostel in Folge ihres judaistischen und gesetzlichen Standpunktes Unevangelisches beigemischt haben, theils endlich durch Zerschneidung der Schrift, wie sie im ausgedehntesten Maasse von Marcion geübt wurde. Als nächstes Schutzmittel gegen diese Willkür musste dem Irenäus allerdings, wie oben gezeigt worden ist, die volle Anerkennung der ganzen Schrift und die einfache, natürliche Auslegung derselben erscheinen; dass er aber trotzdem an keiner einzigen Stelle mit Entschiedenheit auf den endgiltigen Abschluss des Kanons hindrängt, dass er ferner selbst die allegorische Auslegung braucht, die er bei den Gnostikern so entschieden verwirft, führt schon deutlich darauf hin, dass ihm das Schutzmittel der Schrift gegen die Häresie nicht genügte. Die Schrift enthielt ja nirgends ein irgendwie abgeschlossenes System der bestimmten Grundlehren, die den Häretikern gegenüber festgehalten werden mussten, und auf der andern Seite konnte ja auch, wie das eigene Beispiel des Irenäus

am besten beweist, die allegorische Auslegung unmöglich gesetzlich ein für alle Male ausgeschieden werden; die Schrift bot also, auch wenn sie kanonisch abgeschlossen war, für die Lehre immer noch einen ausserordentlich weiten Spielraum, deshalb muss Irenäus ebenso wie Tertullian in seiner Bekämpfung der Gnostiker das Hauptgewicht auf eine andere, fester und bestimmter abgeschlossene Norm der christlichen Lehre legen, nämlich auf die kirchliche Lehrtradition. Die Autorität der Schrift beruht trotz alles Gewichtlegens auf sie im letzten Grunde bei Irenäus doch auf der Autorität der Tradition, sie hat ihren Werth und ihre Bedeutung für die Kirche nur, sofern sie die wesentlichen Wahrheiten der allgemeinen kirchlichen Tradition stützt und bestätigt, und sofern sie im Sinne der apostolischen Tradition und. der Kirchenlehre ausgelegt wird: Hi enim (presbyteri, qui Apostolorum doctrinam custodiunt) et eam, quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt et eam, quae est in Filium Dei, dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit, et Scripturas sine periculo nobis exponunt, neque Deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes, 4, 26, 5. p. 647, cf. 4, 32, 1, 2. p. 665, ib. 33, 8. p. 670 f. Daher muss die Entscheidung in zweifelhaften Fällen nicht die Schrift sondern die Tradition der ältesten Kirche geben: Quid enim? Etsi de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et (re) liquidum est? 3, 4, 1. p. 437. Wenn dieser Satz schon sehr stark an das Wort Tertullians erinnert, welches die Berufung auf die Schrift in zweifelhaften und streitigen Dingen gradezu verwirft, weil der Sieg mit dieser Autorität immer ein zweifelhafter bleiben müsse (de praescr. haer. 37, 19: Ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae), so geht Irenäus sogar noch weiter, er nimmt selbst die Möglichkeit an, dass wir der Schrift ganz entbehren müssten, und bezeichnet für diesen Fall als den allein richtigen Weg das Zurückgehen auf die Tradition der ältesten Gemeinden a. a. O.: Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, qui-

bus committebant ecclesias? und er beruft sich zum Beweise für diese höhere Geltung der Tradition darauf, dass es viele barbarische Nationen gäbe, welche ohne Dinte und Papier und ohne das geschriebene Wort an das Evangelium glaubten, die alten Ueberlieferungen, die sie erhalten haben, eifrigst bewahrten und voll Abscheu jeden fliehen würden, der ihnen die häretischen Abweichungen der Gnostiker mittheilte ibid. p. 437. 433.

Um jedoch die Bedeutung der Tradition bei Irenäus ganz klar zu erkennen, muss hier gleich noch auf einen andern Umstand aufmerksam gemacht werden. Die Gnostiker selbst nämlich, welche von ihm bekämpft werden, griffen ja ebenfalls das Princip der unbedingten Schriftautorität nicht bloss in der oben charakterisirten Art und Weise sondern auch unter Berufung auf die Tradition, und zwar auf eine geheime mündliche Ueberlieferung über das rechte Verständniss der Schrift und die Autorität ihrer verschiedenen Bestandtheile, sehr entschieden an. Sie mussten ja, was an sich höchst unwahrscheinlich und undenkbar war, dass die ganze christliche Kirche vor ihnen nur das äussere Evangelium gekannt hätte, und erst sie in den wahren Sinn und Geist des Evangeliums eingedrungen seien und sein wahres Wesen an's Licht gebracht hätten, durch die Berufung auf eine geheime Ueberlieferung von Christo selbst her wahrscheinlich und denkbar zu machen suchen. Sie mussten den Faden des historischen Zusammenhanges mit dem Ursprunge des Christenthums, den sie selbst abgerissen hatten, künstlich wieder anzuknüpfen suchen, und sie thaten es, indem sie sich auf die Ueberlieferung per vivam vocem beriefen, die im Gegensatz gegen die per litteras überlieferte Lehre das wahre Wesen des Evangeliums enthielte: Quum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate et quia varie sint dictae et quia non possit ex his inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem; ob quam causam et Paulum dixisse: Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non mundi hujus, 3, 2, 1. p. 424 f., cf. Tertull. de praescr. haer. 25. p. 210 f., und Irenäus 3, 3, 1. p. 427. Insbesondere theilt Irenäus von den Schülern des Karpokrates mit, dass sie

eine geheime höhere Lehre von Jesu traditionsweise empfangen zu haben glaubten (1, 25, 5. p. 252. cf. Theodoret. haer. fabb. I. 5: *Ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν οὕτως ἀναγέγραπται, καὶ αὐτοὶ οὕτως ἐξηγοῦνται, τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι, καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι, τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι*), und von den Ophiten, dass nach ihrer Lehre Jesus nach seiner Auferstehung nur einem kleinen Theile seiner Jünger die wahre Gnosis mitgetheilt habe (paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec. 1, 30, 14. p. 273). Basilides ferner berief sich bald auf die Ueberlieferung eines gewissen Glaukias, welcher als *Πέτρου ἑρμηνεύς* bezeichnet wird, bald auf die des Matthias (Clemens, Strom. 7, 17), Valentin auf die des Theodas, eines Bekannten des Apostel Paulus (Clemens, Strom. 7, 17, cf. Irenäus 3, 2, 2. p. 425. 426). Irenäus muss also mit seiner Tradition etwas von der Tradition der Gnostiker durchaus Verschiedenes meinen, wenn er sie nicht nur ihrem Missbrauch der Schrift gegenüber geltend macht, sondern sich auch noch dem gnostischen Traditionsprincip gegenüber auf sie beruft. Das Erste und Wichtigste, was er der Tradition der Gnostiker vorwirft, ist wiederum ihre Willkürlichkeit, bei der jeder feste Anhalt und jede Norm fehlt (Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit quam a semetipso adinvenerit fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho; postea deinde in Basilide fuit, aut et in illo qui contra disputat, qui nihil salutare loqui potuit. Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur, 3, 2, 1. p. 424. 425, cf. §. 2. und 3, 3, 1. p. 427. 3, 24, 2. p. 553). Er setzt dieser haltlosen und unbeglaubigten Tradition die Tradition der ganzen Kirche gegenüber, welche keine Verschiedenheiten zulässt, sondern die Eine, allgemeine, von allen Gemeinden anerkannte ist (*τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν*

κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. 1, 10, 2. p. 120. 3, 24, 1. p. 552). Er führt den Nachweis, dass viele fernwohnende Völker dieser einheitlich überlieferte Tradition gleicher Weise anhingen, welche wie das allgemeine Sonnenlicht überallhin die Wahrheit verbreite, und welche die Gelehrten ganz gleicher Weise wie die Ungelehrten bekennten 1, 10, 2. p. 122. Er hält der gnostischen, vorgeblich durch Ueberlieferung fortgepflanzten Geheimlehre ferner namentlich entgegen, dass sie insofern nicht die Merkmale der Wahrheit an sich trage, als sie stets bloss Wenigen bekannt werde, während die kirchliche Ueberlieferung offen an's Tageslicht trete und von Jedermann erkannt und geprüft werden könne (traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia est [*πάρεστιν*] respicere omnibus qui velint videre, 3, 3, 1. p. 427. Quapropter et lumen, quod est a Deo, non lucet eis [sc. alienatis a veritate], quoniam inhonoraverunt et spreverunt Deum, minimum arbitrantes eum, quoniam propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus, 3, 24, 2. p. 553. Diese agnitio ist aber, wie aus dem Vorhergehenden hervorgeht, eben die praedicatio ecclesiae undique constans et aequaliter perseverans). Irenäus meint, dass in dieser kirchlichen Ueberlieferung die Wahrheit und alles zum Heil Nothwendige so zweifellos und offenkundig enthalten sei, dass er von jedem unbefangenen, wahrhaft frommen und der Wahrheit zugethanen Menschen ohne Weiteres voraussetzt, er werde sie billigen und die Häresien verwerfen, sobald er beide kennt und vergleicht: Qui ergo relinquunt praeconium ecclesiae, imperitiam sanctorum presbyterorum arguunt, non contemplantes, quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente (imprudente) sophista, 5, 20, 2. p. 771. Namentlich aber ist diese Ueberzeugung ausgesprochen in dem ersten der von Pfaff herausgegebenen Fragmente, dessen Echtheit ich hier voraussetze: Fr. XXXVII. p. 847: *Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἐπιλογὴ τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας καὶ τῆς ἁγιωτάτης πίστεως τῆς ἡμῖν παραδοθείσης, ἣν οἱ ἰδιῶται δέχονται καὶ οἱ ὀλιγομαθεῖς ἐδίδαξαν, οἱ ταῖς γενεαλογίαις ταῖς ἀπεράντοις οὐ προςέχοντες, ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τὴν τοῦ βίου ἐπανόρθωσιν σπουδάζοντες, ἵνα μὴ τοῦ θείου πνεύματος ἀποστερηθέντες ἀποτύχωσι τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.*

Die Tradition ist also dem Irenäus das an und für sich vollkommen zureichende, alles Wesentliche in sich begreifende, allgemein bekannte, die Schrift ergänzende und ihre Auslegung regelnde Princip der christlichen Heilserkenntniss, welches eben wegen dieser Eigenschaften unbedingte Autorität in Anspruch nehmen muss. Man frägt natürlich weiter, wodurch denn Irenäus diese Ueberzeugung von der Tradition begründet und plausibel macht? Die Antwort auf diese Frage liegt theilweise schon in dem Vorhergehenden: eben dass sie allgemein anerkannt ist in den Gemeinden, dass sie offenkundig und ohne Rückhalt auftritt, und dass sie von den Laien und allen Unbefangenen aufgenommen wird, spricht für sie. Der Vielköpfigkeit und Willkür der häretischen γνῶσις gegenüber kann Irenäus es nicht oft genug hervorheben, dass es nur Eine Wahrheit geben könne, und dass diese Eine Wahrheit wegen der Liebe Gottes und um des Heiles der Menschen Willen erkennbar sein müsse, dass sie nicht erst in den letzten Zeiten von diesem oder jenem entdeckt oder in geheimer Ueberlieferung wenigen Auserwählten mitgetheilt worden sein könne, sondern dass sie durch das Gesetz und die Propheten vorbereitet und in Christo als das Heil für alle Welt erschienen sei. Die Hauptstütze und der stärkste Beweis für sie aber ist der Umstand, dass sich ihre Herkunft von Christo erweisen lässt, dass sie durch seine legitimen Organe, die Apostel, überall gleichmässig und offenkundig vorbereitet worden ist. Auf die apostolische Abkunft der Tradition also, im Ganzen wie in Bezug auf alle einzelnen Punkte, wegen welcher er sich auf sie beruft, legt daher Irenäus fast noch einen höheren Werth als auf die apostolische Abfassung der einzelnen Theile des N. T. Er hebt es geflissentlich hervor, dass ihm die Belehrungen über die letzten Dinge, welche er mit augenscheinlicher Vorliebe und über das Maass des kirchlich Feststehenden hinaus mittheilt 5, 5, 1. 2. p. 728 ff. 30, 1—4. p. 798 ff. 36, 1—3. p. 816 ff., von den πρεσβύτεροι überliefert worden seien, die er, um die apostolische Herkunft seiner Eschatologie erkennen zu lassen, bald als τῶν Ἀποστόλων μαθηταί bald als κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες bezeichnet. Ebenso beruft er sich zum Beweise für die Glaubwürdigkeit seiner chiliastischen Schilderungen des Himmelreichs 5, 33, 1—4. p. 808 ff. ausdrücklich darauf, dass sie

ihm Papias, der den Johannes selbst gehört habe und wie Polykarp ein Apostelschüler gewesen sei, überliefert habe: *ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονὼς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βίβλων· ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα* Euseb. h. e. 3, 39, und da, wo er den Valentinianern gegenüber, welche in den von ihnen angenommenen dreissig Lebensjahren Jesu ihre dreissig Aeonen typisch vorgebildet sahen, das Alter Christi auf etwa fünfzig Jahre schätzt, führt er ebenfalls zur Bestätigung die Autorität der Schüler des Apostel Johannes an: *καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. Παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μεχρὶ τῶν Τραϊανοῦ χρόνων,* 2, 22, 5. p. 359, cf. Euseb. h. e. 3, 23. p. 73. Er hebt es als ein Zeichen der Glaubwürdigkeit jener Apostelschüler noch besonders hervor, dass viele unter ihnen auch andere Apostel gesehen hätten, während Ptolemaeus, der Schüler des Valentinus, dessen epistola ad Floram dem Irenäus wahrscheinlich hier als Quelle der gnostischen Lehre vorlag, keinen einzigen von den Aposteln gekannt habe. Noch deutlicher aber erkennt man das eifrige Bestreben des Irenäus nach apostolischer Beglaubigung alles dessen, was er für wahr und heilbringend für die Kirche erkannt zu haben glaubte, aus dem Umstande, dass er sich ihr zu Liebe eine pia fraus zu Schulden kommen lässt, indem er in der schon vorher angeführten Stelle 5, 33, 4. p. 810 den Papias gegen seine eigene uns von Eusebius erhaltene Angabe aus einem mittelbaren zu einem unmittelbaren Schüler der Apostel macht und ihn gradezu einen *Ἰωάννου ἀκουστής* nennt (vergl. dagegen Euseb. h. e. III. 39. p. 89: *καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα· αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν Ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνου γνωρίμων*). Er führt ferner an einer andern Stelle einen von ihm dem Namen nach nie genannten Presbyter, von dem er specielle apostolische Belehrung über die Uebereinstimmung beider Testamente gegenüber der gnostischen Zerreissung derselben erhalten zu haben behauptet, zuerst als einen, der seine Lehre erhalten hatte ab his qui apostolos viderant 4, 27, 1. p. 648, nach der

Mittheilung der bezeichneten Belehrung aber ganz naiv und ohne Weiteres als einen Apostolorum discipulus auf 5, 32, 1. p. 664. Wenn diese beiden Verwechselungen selbstverständlich nicht als bewusste Täuschungen angesehen werden dürfen, so sind sie um so bemerkenswerthere Zeugnisse für das Bemühen des Irenäus um die Herstellung eines möglichst unmittelbaren Zusammenhanges der entstehenden katholischen Kirche seiner Zeit mit dem apostolischen Zeitalter. In diesem Bestreben rückt er unwillkürlich die ums Jahr 160 lebenden Lehrer seiner eignen Generation, die er als „Presbyter" bezeichnet, in das apostolische Zeitalter herab. Der dem Papias und der Apokalypse entnommene Ausdruck der „Alten" wird von ihm zu Gunsten seines kirchlichen Zieles verschoben. „Dem Papias heissen so die hinter dem engern Kreis der Apostel noch auftauchenden, anderweitigen Repräsentanten der ersten Generation des Christenthums, welche sich für ihn durch die lange Lebensdauer seiner beiden Gewährsmänner (Johannes den Presbyter und Aristion) bestimmte, während Irenäus mit dieser Bezeichnung die kirchlichen Häupter der an das apostolische Zeitalter zunächst angrenzenden Generation meint. Ihm sind alle diejenigen Gemeindevorsteher Kleinasiens Aelteste, die er, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, für Apostelschüler hält. So ist für ihn Papias ein Presbyter, theils als „„Mann der alten Zeit"" (ἀνὴρ ἀρχαῖος), theils als Bischof. Denn die Bezeichnung ist in der That doppelsinnig, aber die Vorstellung des ehrwürdigen Alters überwiegt. Heisst bei Papias noch Johannes selbst ein Presbyter, so besteht für Irenäus das Kennzeichen eines solchen vielmehr schon darin, dass er den Johannes noch gesehen hat. Ein solcher war aber insonderheit Polykarp. Insofern er noch des Irenäus Lehrer war, heisst er bei diesem ebenso „„der Presbyter"" schlechthin wie Johannes bei Papias. Der Titel vererbt sich somit gleichsam von dem Lehrer (Johannes) auf den Schüler (Polykarp)." (Holtzmann, in dem Artikel Johannes [der Presbyter] in Schenkel's Bibellexikon.) Ja Irenäus scheint mit diesem Streben nach apostolischer Beglaubigung der katholischen Kirche, wenn nicht der Urheber, so doch der Hauptverbreiter noch eines andern grossen Irrthums geworden zu sein. Lützelberger (die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften, Leipzig 1840) und mit

grösserer Vorsicht und mehr wissenschaftlichen Gründen auch Keim (Geschichte Jesu von Nazara. Erster Band. Zürich 1867. p. 161—167) haben zu erweisen gesucht, dass die ganze kirchliche Tradition über den ephesinischen Aufenthalt des Apostel Johannes, seinen Chiliasmus und sein gesetzliches Abendmahl am Passahtage aus einer Verwechselung des Apostels mit dem Presbyter Johannes entstanden sei, welche namentlich dem Irenäus mit seinem Streben nach apostolischer Tradition zur Last falle[1]).

---

[1]) Keim hebt vor Allem die auffallende Erscheinung hervor, dass bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts unter allen kirchlichen Schriftstellern vergeblich ein Zeugniss für den ephesinischen Aufenthalt des Apostel Johannes gesucht werde, ja dass Papias, der als Bischof von Hierapolis in Phrygien nahe bei Ephesus und als Altersgenosse und Freund des Polykarp sowie auch als eifriger Sammler von apostolischen Traditionen von diesem Aufenthalt nothwendig hätte Kunde haben müssen, nach Allem, was wir von ihm wissen, ihn nicht nur verschweigt, sondern sogar mittelbar dagegen zeugt. Wenn er nämlich berichtet, dass er selbst keinen Apostel gesehen habe, aber sich bei solchen, welche mit Männern des Alterthums in Verbindung gekommen waren, erkundigt habe, was jeder Einzelne von den Aposteln, was Andreas, was Petrus, was Philippus, was Thomas, was Jakobus, was Johannes oder was Matthäus gesagt habe, oder auch, was Johannes Presbyter und Aristion, die Schüler des Herrn, sagten, so lässt sich daraus ein Doppeltes schliessen. Der Umstand, dass der Apostel Johannes, der angeblich in der Nachbarstadt des Papias, in Ephesus, gelebt haben soll, an den dieser demnach zu allererst denken und von dem er das aller meiste berichten können musste, von ihm fast zuletzt genannt wird, dass er ferner dem Kleinasiaten Philippus, mit dem er doch naturgemäss zusammengehörte, ganz fern gerückt und mit Matthäus, von dessen Beziehungen zu Kleinasien nie etwas verlautet hat, zusammengestellt wird, zeugt dafür, dass Papias einen Aufenthalt des Apostels in Kleinasien nicht gekannt haben kann. Ferner aber der Umstand, dass ein anderer Schüler des Herrn, Johannes der Presbyter, hier mit dem Apostel nahe zusammengerückt wird, führt darauf hin, dass man „in späterer Zeit,' in Kleinasien so gut wie in Korinth oder Rom begierig nach dem Besitz von Aposteln, von Trägern der reinen Ueberlieferung gegen die Gnosis, den so sichtbar Kleinasien zufallenden Johannes „„den Alten““ oder „„den Presbyter““, der bis zu den Aposteln ja bis zum Herrn hinauf und bis in's zweite Jahrhundert hinabreichte, mit dem Apostel Johannes verwechselt hat.“ In der That habe nun, meint Keim, Irenäus, als Kleinasiat „unter dem Zusammenwirken von Missverständnissen und Zeitbedürfnissen“ zuerst den Apostel Johannes als den Apostel Kleinasiens proklamirt,

Was aber von den einzelnen Traditionen, die Irenäus aus seiner speciellen Kenntniss der apostolischen Zeit beibringt,

---

und zwar unter Berufung auf Polykarp, den Bischof von Smyrna, und so vieler Alten, welche wie jener mit Thomas in Verbindung standen, und aus deren Munde er in seiner Knabenzeit gehört habe, dass Johannes, der Schüler des Herrn, als Nachfolger des Apostel Paulus in Kleinasien gelebt, die Offenbarung und das Evangelium geschrieben habe und als Greis im höchsten Lebensalter unter dem Kaiser Trajan gestorben sei (2, 22, 5. p. 359. 5, 30, 1. p. 799 f. 33, 3. 4. p. 809. 810. — Ueber sein damaliges Knabenalter Fr. II. ep. ad Florinum p. 822 ff. und 3, 3, 4. p. 433 ff. — Ueber den ephesinischen Aufenthalt und das Lebensalter des Johannes 2. 22, 5. p. 359. 3. 3, 4. p. 433 ff. — Ueber die Apokalypse und das Evangelium 5, 30, 3. p. 801 ff. 3, 1, 1. p. 423 f. 11, 1. p. 462 ff.). Zunächst sei es nun, meint Keim, gänzlich unerklärlich, wie Papias, der Zeitgenosse und nahe Freund des Polykarp, ohne jede Verbindung mit den übrigen Aposteln habe gewesen sein können und nur von Apostelschülern einzelne Ueberlieferungen gesammelt habe, wenn doch Polykarp selbst nebst vielen andern Presbytern bis in die Jugend des Irenäus hinein Augen- und Ohrenzeuge des Johannes und vieler anderer Apostel gewesen sein soll. Da nun Irenäus den Johannes des Polykarp in der That meist nur einen Schüler des Herrn nennt, wie Papias seinen Presbyter Johannes, und nicht Apostel (2, 22, 5. 5, 33, 5. 3, 1, 1. 3, 4. 11, 1. 5, 26, 1), und da er andererseits den Papias wie den Polykarp gleicher Weise als Schüler des Johannes, des Schülers des Herrn, bezeichnet (5, 33, 4. p. 810, wie Eusebius h. e. 3, 36. 39. p. 85 f. 89 f. Chron. Olymp. 220), wir aber wissen, dass Papias Schüler eines andern Johannes, der ebenfalls *μαθητὴς τοῦ κυρίου* heisst, gewesen ist, so ist auch Polykarp nur Schüler dieses letztgenannten Johannes gewesen, und Irenäus hat denselben Fehler in Bezug auf Polykarp wie in Bezug auf Papias begangen. Eusebius nun habe zuerst der Selbsttäuschung des Irenäus folgen wollen und habe in seiner Chronik Beide, Papias und Polykarp, als Schüler des Apostels bezeichnet, während er in seiner Kirchengeschichte den Irrthum in Bezug auf Papias aufklärte, nicht aber in Bezug auf Polykarp, da ihm dazu der Muth fehlte. (Chron. p. 163 A. 3. zu vergl. mit Euseb. h. e. 3, 39. p. 90: *Παπίας τοὺς μὲν τῶν Ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι. Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι· ὀνομαστὶ γ' οὖν κ. τ. λ.*) „Während er aber den Irrthum des Irenäus über Papias klar erkannte, schrieb er von Polykarp doch beruhigt *τῶν Ἀποστόλων ὁμιλητής* h. e. 3, 36. p. 85.“ Dass aber Irenäus nicht bloss in Bezug auf das Prädikat des Apostels, sondern auch sonst den Presbyter mit dem Apostel verwechselt habe gehe daraus hervor, dass er die eschatologischen und apokalyptischen Träumereien des Papias, welche Eusebius quellenmässig auf Johannes Presbyter und Aristion zurückführt, dem Apostel zur

gilt, das behauptet er mit noch weit grösserer Sicherheit von der allgemeinen kirchlichen **Lehrtradition**, die er an un-

---

Last lege, während doch schon Eusebius melde, dass Papias mit dieser eschatologischen Lehre an den chiliastischen Irrthümern des Irenäus und vieler Anderer Schuld gewesen sei. „Endlich der Johannes des Papias wie der Johannes des Polykarp lebten in Kleinasien, lebten als Greise bis in die Zeit Trajans, bis an das Ende des ersten, vielleicht bis in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts (wie konnte Papias sein Hörer sein?), also fallen die seltsamen Doppelgänger im Namen, im Titel, im Alter, in der Zeit, in der Lokalität, in den Grundsätzen so rein zusammen, dass nur dem Unverstand oder dem Eigensinn übrig bleibt, die Doppelgänger haben im Ernste neben einander existirt". Auf die Prüfung der späteren Zeugnisse, namentlich des Bischofs Polykrates von Ephesus kann ich hier nicht eingehen, will auch den vielfachen Widerspruch, den Keim's Kritik der Tradition über den Apostel Johannes namentlich durch Steitz (Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus. Theologische Studien und Kritiken 1868, Heft III. S. 487 ff.) und Hilgenfeld (das Johannesevangelium und die neuesten Schriften von Hofstede de Groot, Keim und Scholten. Zeitschrift für wissensch. Theologie 1868. S. 213 ff. und in andern Abhandlungen) erfahren hat, soweit er nicht Irenäus angeht, hier nur eben erwähnen. In Bezug auf Irenäus aber giebt Steitz selbst zu, dass ihm „einige Verwechselungen des Presbyters und des Apostels Johannes — — — in Einzelheiten begegnet sein mögen". Sieht man jedoch näher zu, so betreffen diese Einzelheiten doch in der That sehr wichtige Dinge. Auch nach Steitz hat Irenäus, was nur Zahn läugnet (Stud. u. Krit. 1866. Heft IV. S. 649), den Papias fälschlich aus einem Hörer des Presbyters zu einem Schüler des Apostels gemacht, und es ist nicht abzusehen, warum diese Verwechselung, die in Bezug auf Papias zugegeben wird, in Bezug auf Polykarp, dessen sich Irenäus doch auch nur aus seiner frühen Jugend erinnerte, eine Unmöglichkeit sein sollte. Vermuthet doch Steitz selbst, dass auch die Geschichte von dem Zusammentreffen des Apostel Johannes mit Cerinth im Bade 3, 3, 4. p. 435, sowie die angeblichen Worte des Johannes von der wunderbaren Fruchtbarkeit des Weinstocks im tausendjährigen Reiche, 5, 33, 3. p. 809, aus derselben trüben Quelle der Verwechselung der gleichnamigen Männer der apostolischen Zeit geflossen seien. Warum sollte nicht auch, was Irenäus durch Polykarp vom Presbyter erfahren hatte, sich ihm unwillkürlich auf den Apostel übertragen haben? Dass Irenäus überschwänglich von dem Umgang des Polykarp mit Aposteln gesprochen hat, wenn er von ihm sagt, dass er von den Aposteln unterrichtet und in sein Bischofamt eingesetzt worden sei, und dass er mit vielen Augenzeugen Christi umgegangen sei, 3, 3, 4. p. 433, und dass er von mehreren Aposteln, mit denen er vertraut gewesen sei, die quartodecimanische Passahobservanz

zähligen Stellen seines Buches nennt und in engerem oder weiterem Umfange mittheilt. Er bezeichnet diese, schon sehr

---

überkommen habe (Eusebius K. G. 5, 24, vgl. 5, 20 und 4, 14) — dies giebt Steitz selbst ebenfalls zu. Wenn aber ferner gegen die Möglichkeit einer Verwechselung beider Männer hervorgehoben wird, dass Irenäus nothwendig durch Polykarp über den Unterschied der beiden Johannes belehrt gewesen sein müsse, so verliert dieses Argument durch das Zugeständniss, dass er sie beide in Bezug auf Papias trotzdem wirklich verwechselt habe, sehr an Gewicht; es erledigt sich aber, wie mir scheint, vollständig durch die Erwägung, dass Irenäus eben nach der Annahme Keim's aus Polykarp's Munde stets nur die Berufung auf Johannes „den Alten", „den Schüler des Herrn", mit dem er umgegangen war, gehört hatte, während Polykarp von dem Zebedaiden zu sprechen keine Veranlassung hatte. Erwähnte nun Irenäus auch nur an einer einzigen Stelle den Presbyter und unterschiede er ihn irgendwo vom Apostel, wozu er doch vielfältig Gelegenheit und Veranlassung gehabt hätte, so würde Keim's Argument hinfällig sein; in dieser Nichterwähnung des Einen an allen Stellen aber, wo er von dem Andern zu unterscheiden war, liegt die beweisende Kraft der Keim'schen Argumentation in Bezug auf Irenäus, gegen welche die Bemerkung von Gass (in Herzog's Realencyklopädie Band VI. S. 764), der Presbyter sei bei Irenäus vom Apostel in den Hintergrund gedrängt worden, wenig sagen will. Wenn Irenäus doch auf das Zeugniss der Schüler von Aposteln das grösseste Gewicht legt, wie sollte er nicht auf seine Kenntniss eines Schülers des Herrn, die ihm durch Papias gegeben war, noch weit mehr Gewicht gelegt haben! — Aber Steitz meint, Irenäus müsse sich beim Schreiben seines Briefes an Viktor bewusst gewesen sein, dass er vom Apostel redete, und es würde in Rom schwerlich geduldet worden sein, dass er zu Gunsten der Quartodecimaner den Polykarp aus einem Schüler des Presbyters zu dem des Apostels gemacht hätte; er hätte namentlich bei seiner Anwesenheit in Rom im Jahre 177 in diesem Irrthum corrigirt werden müssen. — Aber konnte nicht in Rom damals dieselbe Verwechselung beider Autoritäten der apostolischen Zeit statthaben, namentlich da man sich doch dort ebensowenig mit der Autorität eines Schülers des Herrn wie mit der eines Apostels wird haben in Zwiespalt setzen wollen? Dass der Name des Presbyters kein Gewicht im Abendlande gehabt hat, lässt sich auch nicht behaupten. Dieses Gewicht gab ihm schon der von keiner Seite angezweifelte Ehrentitel eines Schülers des Herrn. —

Hiernach scheint es mir, als könne Keim sich für seine Kritik der Tradition über den Apostel Johannes mit vollem Recht auf Irenäus berufen. Dagegen möchte ich über die andern Zeugnisse für den ephesinischen Aufenthalt des Apostels, über Polykrates, Apollonius, Clemens und über die übrigen Argumente, die Steitz und Hilgenfeld

nahe an das spätere symbolum Apostolicum herankommende, kurze Lehrnorm, von der es auch aus Irenäus ersichtlich ist, dass sie sich an dem Taufbekenntniss entwickelt hat (ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφεν 1, 9, 4. p. 116) als den κανὼν τῆς ἀληθείας (regula veritatis 1, 9, 4. p. 116. 1, 22, 1. p. 236) oder ganz allgemein als die ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένη ἀλήθεια 1, 9, 5. p. 118, als das praeconium ecclesiae 5, 20, 2. p. 771, oder endlich auch schlechtweg als die παράδοσις (traditio 1, 10, 2. p. 120. 3, 2, 2. p. 426). Grade da aber, wo er das grösste Gewicht auf sie legt, und wo er sie im Gegensatz gegen die νεωτερισμοί der Gnostiker ihrem Ursprunge nach bezeichnen will, ertheilt er ihr das Prädikat der Apostolicität, er nennt sie die apostolica ecclesiae traditio 3, 3, 3. p. 432 und giebt sich sehr viele Mühe, an dem Beispiel der grossen in der Apostelzeit gestifteten Gemeinden zu Rom, Smyrna und Ephesus zu erweisen, dass diese Lehrtradition von den Aposteln herstamme und unverfälscht bis auf seine Zeit fortgepflanzt worden sei, dass die Apostel keinerlei Geheimnisse gehabt hätten, da diese doch am ersten denen mitgetheilt worden wären, denen die Apostel die Kirchen übergaben. Es sei vielmehr jederzeit von allen Nachfolgern der Apostel und von den ganzen Gemeinden, die sie gestiftet hatten, derselbe in der regula fidei niedergelegte apostolische Glaube bekannt worden 3, 3, 1—4. p. 427—436. Zum Beweise dafür aber beruft sich Irenäus jetzt wieder auf die Schrift, während er doch sonst behauptet, die Tradition sei nothwendig zur Ergänzung der Schrift und zur Regelung ihrer Auslegung 3, 5, 1. p. 440 f.

Jedoch auch die Nachweisung der Apostolicität der kirchlichen Tradition konnte dem Irenäus nicht genügen, um ihr den Gnostikern gegenüber zum Siege zu verhelfen und sie ganz zu befestigen. Die Apostel und die Apostelschüler lebten ja nicht mehr, eine Verfälschung der Tradition im Laufe der Zeit konnte nicht als unmöglich erscheinen, und die Behauptung der Gnostiker, dass nur Wenigen in einer geheimen Lehre die volle Wahrheit des Evangeliums offenbart worden

---

beibringen, mir hier kein Urtheil erlauben. S. darüber die scharfsinnigen Artikel von Holtzmann: Johannes (der Apostel) und Johannes (der Presbyter) in Schenkel's Bibellexikon Bd. III. S. 328 ff.

sei, konnte immer noch gegen die Behauptung der Kirche, dass sie allein im vollen Besitz der wahren Tradition sei, mit einigem Schein geltend gemacht werden. Die Nachweisung mit den bisher angeführten Mitteln blieb also immer noch eine schwankende und angreifbare. Darum muss Irenäus, wie schon die zuletzt angeführten Stellen vermuthen liessen, hier noch einen Schritt weiter gehen und die Frage aufwerfen und zu beantworten suchen, welchen bestimmten Personen denn die Bewahrung der apostolischen Tradition und damit auch die Regelung und Ergänzung der Schriftauslegung officiell übergeben worden sei? [illegible] muss zu erweisen suchen, dass nicht bloss durch den Mund der Schüler und Zeitgenossen der Apostel, sondern in ganz regelmässiger Folge durch die ordnungsmässigen Organe der Kirche die feste und unverrückbare Tradition überliefert worden sei. Die Beamten der Kirche aber sind die Presbyter und die Bischöfe, die ich hier vorläufig noch als gleichbedeutend nehmen will. Von ihnen also behauptet Irenäus, dass sie die rechtmässigen Bewahrer der Tradition, und dass sie überhaupt im Besitz der religiösen Wahrheit seien. Er bezeichnet die Tradition deshalb als eine solche quae est ab Apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur 3, 2, 2. p. 425 und an einer andern Stelle nennt er sie eam, quam habet (ecclesia Romana) ab Apostolis traditionem et annunciatam fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos 3, 3, 2. p. 428, er fordert zum Gehorsam gegen die Presbyter der Kirche aus keinem anderen Grunde auf, als weil sie die Nachfolger der Apostel sind und die richtige apostolische Lehre bewahren: Apostolorum doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant, ad confirmationem et correptionem reliquorum, 4, 26, 2. p. 645. ib. 4. p. 646. Als ein ausschliessliches Vorrecht der rechtmässigen Diener der Kirche erscheint der Besitz der apostolischen Wahrheit namentlich an denjenigen Stellen, an denen er jede andere Art der Aneignung der Wahrheit scharf und bestimmt zurückweist und sie als einen Eingriff in die Privilegien der Kirche und ihrer Diener kennzeichnet: Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab Apostolis ecclesiae successio et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et in-

adulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim et eam quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt etc. 4, 26, 5. p. 647, und: Haec (die Kirche mit ihren rechtmässigen Dienern) est vitae introitus, omnes autem reliqui fures sunt et latrones, 3, 4, 1. p. 436.

Obgleich aber durch die Uebertragung der kirchlichen Lehre und Tradition an die rechtmässigen Diener der Kirche dieselbe vollständig gesichert und verbürgt zu sein scheint, ist doch dem Irenäus auch diese Autorität noch eine zu schwankende. Es konnte ja auch unter den Presbytern falsche Lehrer geben, diesen Fall hatte Irenäus selbst oft genug erlebt, und er warnt daher eifrigst vor solchen Wölfen in Schafskleidern: Ab omnibus igitur talibus absistere oportet; adhaerere vero his, qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant, 4, 26, 3. 4. p. 645 f. Ferner aber ist es natürlich und nothwendig, dass, wenn man einmal sichtbare und lebende, officiell betraute Träger der heilbringenden Wahrheit und Ueberlieferung feststellte, man nicht bei der grossen Menge der Presbyter auf dem weiten Gebiete der Kirche stehen bleiben konnte. Es war dies eine nicht zu übersehende Zahl von Beamten, für deren Glaubwürdigkeit und Treue in der Ueberlieferung keine genügende Bürgschaft vorhanden war, und die nicht gut Alle in gleichem Sinne als Nachfolger der Apostel gelten konnten. Irenäus muss um der Festigkeit der Tradition willen aus dieser grossen Menge eine kleinere Zahl herausheben, die leichter zu übersehen und deutlicher als Nachfolger der Apostel zu erkennen und nachzuweisen waren, und die in sich zugleich Bürgschaft für die ihnen untergebenen Presbyter leisteten. Mit einem Worte: der Gegensatz gegen die Häresieen und das unbedingte Hindrängen auf Einheit und Festigkeit in der Lehre und Tradition machen den Irenäus nothwendig zu einem Vorkämpfer der Episkopalverfassung der Kirche.

III. Des Irenäus Lehre von der Autorität der Kirche und des Episcopats.

Auf die Verfassung und Gliederung der christlichen Kirche sind von ihrem ersten Ursprung an zwei an sich wohl ver-

einbare und zusammengehörige Bestrebungen, die aber wegen der Schwierigkeit der Verhältnisse und der Beschränktheit der Menschen meist als gegensätzliche und einander feindliche Bestrebungen galten, von entscheidendem Einfluss gewesen: erstens die Idee des allgemeinen Priesterthums oder das Streben nach der Autonomie der Gemeinde, als einer Gemeinde von Priestern, die das Recht des unmittelbaren Verkehrs mit Gott, mit Ausschluss jeglicher menschlichen Vermittelung, im Evangelium erlangt haben (*ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα* 1 Petr. 2, 5. 9. — Röm. 5, 2. Eph. 3, 12. Hebr. 13, 15), zweitens aber das Bewusstsein der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Christen als der Träger des neuen religiösen Lebens und der neuen Gottesgemeinschaft und das Streben, diese Einheit in der Gemeinde zur Wahrheit zu machen und zum Ausdruck zu bringen (1. Cor. 12, 12—27. Eph. 4, 16. Col. 1, 15). Das befreiende und beglückende Bewusstsein des gewonnenen freien Zutritts zu Gott hat die ursprüngliche, in den Schriften des N. T. ausgesprochene, Autonomie der Gemeinde lange Zeit hindurch gewahrt. Wie daher in den Schriften aus der apostolischen Zeit trotz der Einsetzung von Lehrern, Aeltesten und Diakonen zur Wahrung der Ordnung und der planmässigen Sorge für die Gemeinden stets die allgemeine Lehrfreiheit vorausgesetzt wird, wie keinerlei amtliche Handlungen einem besonderen, von der Gemeinde getrennten und über ihr stehenden Stande als Vorrecht oder als ausschliessliches Eigenthum vorbehalten wird[1]), so ist es im Grossen und Ganzen bei den kirchlichen Schriftstellern des ersten und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geblieben, ja Spuren und Ueberreste dieser Selbstbestimmung der Gemeinden haben sich auch in den folgenden Jahrhunderten noch erhalten. Auch bei Irenäus finden sich, wie bei allen Vätern des zweiten und dritten Jahrhunderts (Tertull. de bapt. c. 17. p. 230 f. Exhort. ad cast. c. 7. p. 522. Orig. in Joannem Opp. T. I. 3. de orat. c. 23), Stellen, welche offenbar das allgemeine Priesterthum voraussetzen und den streng

[1]) Vergl. z. B. 1 Cor. 14, 34, in welcher Stelle aus dem Verbote des Lehrens der Frauen mit Nothwendigkeit als Voraussetzung des Apostels die allgemeine Lehrberechtigung gefolgert werden muss, oder 1 Cor. 5, 3. coll. 2 Cor. 2, 5 f., wo der Apostel sein Urtheil über einen Auszustossenden von dem Urtheil der Gemeinde abhängig macht.

gefassten Unterschied zwischen κλῆρος und λαός, ordo und plebs als einen später hinzugekommenen erkennen lassen. So die Auseinandersetzung über die allgemeine Belehrung aller Glieder der christlichen Kirche durch den h. Geist 4, 20, 8. p. 628, in welcher er gegenüber der gnostischen Unterscheidung des Demiurgen als des Weltschöpfers vom höchsten Gotte zu erweisen sucht, dass Gott, obgleich seinem Wesen nach unsichtbar, sich doch seiner Allmacht nach ihnen sichtbar machen könne, und dass er es um seiner Liebe willen thue, und zwar dadurch, dass er sie an seinem Wesen Theil haben lasse. Er fährt dann fort: necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant, uti non solum dicatur prophetice Deus et Dei Filius et Filius et Pater, sed et ut videatur omnibus membris sanctificatis et edoctis ea quae sunt Dei. Dieses gemeinsame Theilhaben am Wesen und an der Erkenntniss Gottes setzt ebenso wie die vorhergegangene Belehrung über die Verschiedenheit der Gaben und den einen Geist in allen Gliedern der Kirche ibid. §. 6. 7. p. 627 f. die wesentliche Einheit und Gleichberechtigung derselben voraus, als solcher, welche gleichmässig Zugang zu Gottes Wesen und seiner Erkenntniss haben. Dieselbe Voraussetzung liegt seiner Mittheilung zu Grunde, dass es auch zu seiner Zeit wie zur Zeit Pauli in der Gemeinde Glieder gegeben habe, die vorzugsweise die Gaben der Prophetie und der Sprachen gehabt haben: *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ Πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων,* quos et spirituales vocat; secundum participationem Spiritus existentes spirituales etc. 5, 6, 1. p. 730 (cf. Euseb. h. e. V. 7. p. 139). Ebenso wenig wie hier hat man in der Schilderung des homo spiritualis, der alles richtet, selbst aber von Niemandem gerichtet wird 4, 33, 1—7. p. 665 ff., irgend einen Grund, anzunehmen, die Laien seien von diesem höchsten Vorzüge ausgeschlossen oder erhielten ihn erst mittelbar durch die Priester. Es hat sich vielmehr bei Irenäus noch ein starkes Bewusstsein von der christlichen Freiheit und dem kindlichen Verhältnisse jedes einzelnen Gemeindegliedes zu Gott erhalten 4, 13, 2—4. p. 596, er schreibt sogar gradezu

jedem frommen Christen den priesterlichen Rang zu: Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem. Auch die viel besprochene Stelle 3, 11, 9. p. 473 f., die von der Verwerfung des Johannesevangeliums durch eine Sekte handelt [Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt; propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his qui propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes], mag sie nun gegen die Aloger gerichtet sein und ein montanistisches Gepräge tragen, oder mag sie, wie Tillemont, Grabe und Massuet annehmen, sich gegen die Montanisten wenden, ist in jedem Falle nur bei der Voraussetzung des allgemeinen Priesterthums und der allgemeinen Erleuchtung durch den h. Geist erklärbar[1]).

Neben solchen Stellen aber, welche zeigen, dass Irenäus das ursprüngliche Bewusstsein über das Verhältniss der einzelnen Christen zu Gott wenigstens in der Theorie noch bewahrt hat, tritt bei ihm doch nach zwei Seiten hin auch schon ein sehr entschiedener Gegensatz zwischen Clerikern und Laien hervor. Schon am Ende des ersten Jahrhunderts hatte der erste Clemensbrief die christlichen Presbyter und Diakonen als einen den alttestamentlichen Priestern und Leviten zu vergleichenden Stand betrachtet c. 42. p. 87 ff. c. 44. p. 90. cf. c. 40. p. 86, welchem die Gemeinde als der Laienstand [c. 40. p. 86: λαϊκὸς ἄνθρωπος] gegenübersteht; die Presbyter fangen hier an als ein Collegium zu gelten, welches über der Gemeinde steht. Dieselbe Ansicht repräsentirt der Hirt des Hermas Vis. 2, 4. p. 418 f. 3, 9. p. 432 f. Sim. 9, 31. p. 562 f., bei weitem entschiedener aber tritt diese Scheidung von Gemeinde und Amt in den ignatianischen Briefen, in dem Briefe

---

[1]) Ueber die Auslegung der Stelle vergl. S. 59 f.

des Polykarp sowie auch in den pseudoklementinischen Schriften hervor. Ignat. ad Eph. c. 4. 5. p. 122 ff. ad Magn. c. 7. p. 144 ff. ad Polyc. c. 5. p. 202. — Polycarpi ep. ad Phil. c. 5. 6. 7. p. 382 ff. — Clementis Homil. Epistola Clem. 2. 5. 6. ed. Dressel p. 11—15. Auch Irenäus giebt den Presbytern erstens das alleinige Vorrecht der Lehre und betrachtet sie zweitens nicht mehr bloss als diejenigen, welche der Ordnung wegen im Namen der Gemeinde das Lehramt verwalten und die Sakramente ausüben, sondern als die allein berufenen Hüter und Bewahrer des Seelenheiles der Gemeindeglieder. Er ermahnt zum Gehorsam gegen die Presbyter und Bischöfe nicht bloss um der Ordnung willen und in äusseren Dingen sondern in allen Sachen der Lehre, er weist ihnen nicht allein das praeconium ecclesiae sondern auch das charisma veritatis als ausschliesslichen Besitz und gottgeordneten Vorzug zu 4, 26, 2. p. 645. ibid. 5. p. 647, er bezeichnet sie als die Leiter der Laien in der Lektüre der Schrift und als richtige Erklärer derselben: Post deinde et omnis sermo ei constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos qui sunt in ecclesia presbyteri, apud quos est apostolica doctrina, 4, 32, 1. p. 665, cf. auch 4, 33, 8. p. 670. Auch alle vorher angeführten Stellen also, welche von der Kirche als der alleinigen Inhaberin und Quelle der Wahrheit sprechen, gehen ihrer praktischen Bedeutung nach auf diejenigen, die den wesentlichen Bestandtheil der Kirche ausmachen und ihr Einheit und Festigkeit geben, auf die Kleriker[1]). Obgleich er ihnen also

---

[1]) Das Wort *κλῆρος* kommt bei Irenäus, soviel ich sehe, nur einmal vor, nämlich 3, 3, 3. p. 433, wo von dem römischen Bischof Eleutherus gesagt wird, dass er *τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων κατέχει κλῆρον.* Der alte lateinische Uebersetzer giebt *τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον* einfach mit episcopatum wieder, und zwar vollkommen mit Recht, da *κλῆρος* hier, wie Baur richtig bemerkt Kirchengesch. I. p. 266. A. 3, nichts anderes als ganz im Allgemeinen den Rang in einer Reihenfolge, den Stand, ordo, *τάξις* bezeichnet, welcher Begriff in der Amtsbezeichnung episcopatus schon mitenthalten ist; *ὁ τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρος* ist nichts anderes als kurz vorher p. 431 *ἡ τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργία* [vgl. auch Neander, Kirchengesch. I. p. 300 ff.]. In ähnlicher Weise wird in den Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna Euseb. h. e. V. 1. p. 129 von einer Christin gesagt, dass sie *τῷ κλήρῳ τῶν μαρτύρων προσετέθη*, cf. Euseb. h. e. IV. 5. p. 95. Apostelgesch. 1, 17. 25: *ὁ κλῆρος τῆς διακονίας* und 1 Petr. 5, 3. Dass also das Wort

an keinem einzigen Orte ausdrücklich die Laien entgegensetzt oder die Letztern von der Befugniss zum Lehren ausschliesst, und obgleich er im Princip das allgemeine Priesterthum und die Autonomie der Gemeinden anerkennt, ist es doch unwiderleglich und aus unzähligen Stellen zu erweisen, dass er gegenüber dem vielfältigen und widerspruchsvollen Irrthum der Häresie die Laien immer an die eine Wahrheit der Kirche und ihrer Diener und Vertreter als an die allein feste Stütze der Wahrheit verweist 3, 4, 1. p. 436. ib. 24, 1. p. 552 f. 4, 33, 8. p. 670 f. Die Diener der Kirche sind deshalb bei ihm auch schon für das Seelenheil ihrer Gemeindeglieder verantwortlich, ja er bestimmt schon den ganzen Zweck seines Werkes dahin, dass es der Aufgabe der Geistlichen dienen solle, die ihnen anbefohlenen Schafe vor den reissenden Wölfen, den Gnostikern, zu schützen 1. Praef. c. 2. p. 6: *ἵνα μὴ παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν συναρπάζωνταί τινες ὡς πρόβατα ὑπὸ λύκων ἀγνοοῦντες αὐτοὺς διὰ τὴν ἔξωθεν τῆς προβατείου δορᾶς ἐπιβουλὴν* [besser *ἐπιβολήν*], *οὓς φυλάσσειν παρήγγελκεν ἡμῖν Κύριος ὅμοια μὲν λαλοῦντας, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντας* cf. 4, 26, 2. 5.

Diese Scheidung von Geistlichen und Laien stammt, wenn man von andern mitwirkenden Ursachen absieht, hauptsächlich aus dem Streben nach äusserer Einheit und Uniformität der christlichen Gemeinde in Lehre und Leben nach Weise der alttestamentlichen Theokratie. Mit dieser Scheidung aber war das genannte Ziel, welches Irenäus im Anblick der Gefahr der Zerreissung der Kirche durch die Sektirer zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, noch keineswegs erreicht: unter den Hirten selbst konnten und mussten sich Verschiedenheiten herausstellen und Streitigkeiten entstehen, die nur dann erfolgreich zur Einheit zurückgeführt werden konnten, wenn es auch unter ihnen wieder eine maassgebende Autorität gab. Die

---

κλῆρος bei Irenäus schon nicht mehr im Allgemeinen irgendwelchen, sondern etwa so wie bei Clemens von Alexandrien [*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 42, wo vom Apostel Johannes gesagt wird, er habe die Umgegend von Ephesus bereist *ὅπου μὲν ἐπισκόπους παραστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*] den einen über der ganzen Gemeinde und allen andern Ständen stehenden Priesterstand bezeichnete, lässt sich wenigstens aus dem Werke gegen die Häretiker nicht mit Sicherheit erweisen.

drohende Gefahr, dass das Christenthum durch die gnostischen Lehrer der Willkür anheimfallen, dass es in's Heidenthum zurücksinken und auf den Werth einer philosophischen Lehrmeinung reducirt werden könnte, gab dem bezeichneten, seit frühester Zeit vom Judenchristenthum verfolgten Streben nach einheitlicher, uniformer Gestaltung der Kirchenverfassung erst siegende Kraft, auch die heidenchristliche Richtung erkannte die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit einer solchen Verfassung jetzt an, und es ist ein Beweis für die innere Nothwendigkeit, mit der sich die Episkopalverfassung aus dem bisherigen Entwicklungsgange der Kirche ergab, dass sie in der Mitte des zweiten Jahrhunderts von beiden entgegengesetzten Richtungen, einerseits durch die pseudoignatianischen Briefe und andererseits durch die pseudoklementinischen Schriften, mit gleichem Eifer und gleicher Folgerichtigkeit aufgestellt und empfohlen wurde. Beide Richtungen warnen in den genannten Schriften vor nichts mehr als vor Spaltungen und Häresie, und sie empfehlen nichts angelegentlicher als den Anschluss an den Bischof, sie bezeichnen es als den einzigen Weg zum Heil, dass die Gemeinde und jeder Einzelne sich in allen Stücken unbedingt dem Willen des Bischofs unterwerfe, nur in dem Bischof sehen sie den Schutz gegen Irrthum und Sünde, ihn stellen sie daher gegenüber der grossen Menge der Presbyter, die die Nachfolger der Apostel sind, als den Vertreter Christi selbst, ja als den Vertreter Gottes hin. Ignat. ad Magn. 6. 3. ad Eph. c. 1. Clem. Hom. Ep. Clementis ad Jacob. c. 14. Hom. III. 62 f. Wenn man nun mit dieser entschiedenen Verfechtung des Episkopalsystems diejenigen Stellen im Werke des Irenäus vergleicht, in welchen von den Bischöfen als den allein berechtigten Trägern der Kirchengewalt die Rede ist, so scheint es auf den ersten Blick, als ob Irenäus die Episkopalverfassung mit weit weniger Consequenz und Entschiedenheit geltend mache. Presbyter und Bischöfe erscheinen bei ihm, wie sogleich bewiesen werden soll, grossentheils noch als vollständig gleichberechtigt, und nirgends wird dem Bischof eine so hohe Würde zuertheilt, dass er Stellvertreter Christi oder Gottes genannt würde, sondern immer erscheint er nur als Stellvertreter und Nachfolger der Apostel. Dass dies jedoch nicht ein Zurückbleiben hinter der von der Zeit geforderten Kirchenverfassung ist, sondern

dass Irenäus trotzdem einen Fortschritt in der Entwicklung der Episkopalverfassung bezeichnet, wird sich aus dem Folgenden einfach ergeben.

Jedenfalls haben wir es bei Irenäus noch nicht mit der völlig ausgebildeten und endgiltig festgestellten Episkopalverfassung zu thun. Dies geht, wie schon gesagt, unzweideutig daraus hervor, dass bei ihm wie bei Clemens von Alexandrien Paedag. 3, 12. Strom. 6, 13. 7, 1 und bei Tertullian Apologet. c. 39, p. 30 f. die Bezeichnung episcopi und presbyteri noch völlig gleichbedeutend gebraucht wird. Die rechtmässige Nachfolge von den Aposteln her, die successiones, vindicirt er ganz ebenso den presbyteri wie den episcopi 3, 3, 2. p. 428. coll. 4, 26, 2. p. 645. 3, 2, 2. p. 425, selbst von den römischen Bischöfen spricht er als von presbyteri: während er bei ihrer Aufzählung in seinem Hauptwerk 3, 3, 3. p. 431 f. die Bezeichnung der Bischöfe anwendet, nennt er sie in dem bekannten Briefe an den römischen Bischof Viktor einfach Presbyter (Euseb. h. e. V. 24. p. 156: *καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελέσφορον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν κ. τ. λ.*). Beide, Bischöfe und Presbyter, bezeichnet er als die rechtmässigen Bewahrer der apostolischen Tradition 4, 26, 4. 5. p. 646. 647, auch den presbyteri schreibt er das praeconium ecclesiae zu 5, 20, 2. p. 771, ja er nennt ihr Amt gradezu den episcopatus: presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus succesione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt, 4, 26, 2. p. 645, und § 5. p. 647: *Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ προφήτης φησίν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.* In dem von Irenäus nach Rom überbrachten Schreiben der Märtyrer von Lugdunum heisst das Bischofsamt des Pothinus eine *διακονία τῆς ἐπισκοπῆς* Euseb. h. e. IV. 1. p. 129, und Irenäus selbst wird noch von seinem Schüler Hippolytus trotz seiner bischöflichen Würde einfach als *ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος* bezeichnet Philosophumena 6, 42. p. 202. 6, 55. p. 222, während Eusebius, wo er aus dem Munde der Märtyrer von Lugdunum von der Wirksamkeit des Irenäus als Presbyter spricht, dieses Amt sehr bestimmt von seiner späteren bischöflichen Stellung schei-

det h. e. V. 4. p. 136: *πρεσβύτερον τότ' ὄντα τῆς ἐν Λουγδούνῳ ἐκκλησίας* [1]).

---

[1]) Wenn Rothe a. a. O. p. 417 ff. zu Liebe seiner Ansicht von der apostolischen Einsetzung des Episkopats dieser relativen Gleichsetzung der episcopi und presbyteri bei Irenäus und sonst dadurch zu entgehen sucht, dass er den Namen der presbyteri hier als eine blosse Bezeichnung des weit hinabreichenden Alters und der Ehrwürdigkeit der so genannten Männer auffasst, und wenn er nachzuweisen sucht, dass dies bei der sonstigen scharfen Scheidung beider Bezeichnungen bei Irenäus die einzig mögliche Erklärung des Ausdrucks sei, so hat Ritschl a. a. O. p. 431 f. dagegen überzeugend dargethan, dass diese Auffassung Rothe's grade auf Irenäus am allerwenigsten passt. Grade bei ihm werden die presbyteri mit bestimmter successio aufgeführt, und an dieser successio wird, wie aus der oben angeführten Stelle ersichtlich ist, der Beweis der richtigen Bewahrung der apostolischen Tradition geführt. — Dagegen halte ich es nicht für möglich, diejenigen beiden Irenäischen Stellen, welche Rothe als ganz unzweideutig für seine Auffassung des Ausdrucks presbyteri sprechend anführt, ebenfalls so auszulegen, dass darin die presbyteri nur als die kirchlichen Beamten bezeichnet seien. Wenn es in dem Briefe an Florinus [Euseb. h. e. V. 20. p. 125] heisst: *Ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ Ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι*, und wenn dann namentlich Polykarp unter diesen Presbytern genannt wird, so ist allerdings das bei weitem Wahrscheinlichere, dass hier unter den presbyteri die Männer des christlichen Alterthums, als dass die kirchlichen Beamten als solche damit gemeint sind. Dass sie „mit den Aposteln verkehrt haben", ist nicht, wie Ritschl meint, eine blosse Nebenbemerkung, denn es wird zum Beweise dafür in längerer Rede der persönliche Verkehr des Florinus und Irenäus mit dem Polykarp als einem Apostelschüler erzählt. Irenäus führt vielmehr in dem Vorhergehenden dem Florinus gegenüber wesentlich drei verschiedene Gründe an, weshalb seine Lehre falsch sei: erstens dass sie nicht mit der Kirchenlehre übereinstimme, zweitens dass selbst die Häretiker nicht so frivole Lehren gelehrt haben und drittens dass seine Lehren nicht von den Aposteln her überliefert sondern nur Erfindungen seien. Wollte er die Presbyter lediglich als kirchliche Beamte und Vertreter der kirchlichen Lehre anführen, so musste er sie natürlich bei dem ersten, nicht bei dem dritten Grunde nennen. Noch unzweideutiger aber ist die andere von Rothe aufgeführte Stelle adv. Haer. II. 22, 5. p. 359: hier wird zum Beweise für das höhere Lebensalter Jesu gesagt: *καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην.* Ritschl giebt selbst zu, dass die Ansicht, Jesus sei fünfzig Jahre alt geworden, kein Glaubensartikel gewesen ist, er meint aber, sie habe dennoch für Irenäus ein dogmatisches Interesse als Gegengrund gegen das Valentinianische System gehabt, und deshalb

Neben dieser Gleichsetzung beider Aemter aber, in welcher sich bei ihm noch das Bewusstsein des ursprünglichen Verhältnisses erhalten hat, finden sich viele Stellen, in denen er ein derartiges Gewicht auf den episcopatus als den einzigen und allein berechtigten Bewahrer der apostolischen Wahrheit und Tradition legt und in derartigen Ausdrücken von den Bischöfen als den Vertretern der ganzen Kirche spricht, dass darin mit Recht jeder Zeit eine entschiedene Trennung beider Aemter gefunden worden ist. Die Hauptstelle steht 4, 33, 8. p. 670: *Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν Ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt. Nach Rothes trefflicher Auslegung dieser Stelle werden hier als Elemente der wahren Gnosis zwei angegeben: erstens die apostolische Lehre und zweitens

---

werde auch hier nach Analogie anderer Stellen die Bezeichnung presbyteri wegen der amtlichen Garantie der durch diese Beamten überlieferten Tradition über Jesu Lebensalter gewählt sein. Nun verhält es sich aber nach den obigen Nachweisungen grade umgekehrt, wie Ritschl hier vorauszusetzen scheint. Irenäus meint nicht durch das kirchliche Amt die apostolische Tradition zu stützen, sondern er stützt umgekehrt das kirchliche Amt durch die apostolische Tradition. Er kann sich also sehr wohl zur Garantie für die Tradition auf die Männer des kirchlichen Alterthums, die mit den Aposteln in Verbindung gestanden haben, berufen, ohne dabei an das kirchliche Amt zu denken, er konnte aber nie umgekehrt sich auf die kirchliche und amtliche Ueberlieferung berufen, ohne vorauszusetzen, dass sie zugleich die apostolische und ursprünglich christliche sei. Ueberhaupt ist gar nicht abzusehen, warum Irenäus einen Sprachgebrauch, der zu seiner Zeit, wie Rothe a. a. O. p. 420 ff. unwiderleglich nachweist, so allgemein üblich war, nicht sollte ebenfalls gekannt und angewendet haben. Es wird ja dadurch in keiner Weise nothwendig, dass wir den Ausdruck presbyteri immer in diesem, doch gewiss seltenen, Sinne auffassen, weil er in einigen Stellen so gefasst werden muss. Vielmehr geht aus den vorher angeführten Stellen hervor, dass dort die presbyteri nur in ihrem Charakter als kirchliche Beamte und Leiter der Gemeinde aufgefasst werden können. Dass Irenäus die presbyteri und episcopi theilweise identificirt hat, wird sich also trotz dieses Zugeständnisses an Rothe niemals läugnen lassen. Presbyter und Bischöfe fallen bei ihm theilweise noch unter den allgemeinen Begriff der Gemeindebeamten und sind insofern nur relativ von einander verschieden.

die apostolische Kirchenverfassung. Die letztere wird beschrieben als ein die ganze Welt umfassendes Kirchensystem, welches näher bestimmt wird als character corporis Christi. Wie diese nähere Bestimmung aber zu verstehen ist, steht in den darauf folgenden Worten secundum successiones episcoporum, quibus illi (Apostoli) eam quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt, und derselbe character corporis Christi wird nach Grabe's richtiger Bemerkung an einer anderen Stelle 5, 20, 1. p. 771 bezeichnet als eadem figura ejus quae est erga ecclesiam ordinationis, d. h. als die recht- und ordnungsmässige bischöfliche Nachfolge. Wo ein so entschiedenes Gewicht auf diese durch die Repräsentanten der Einheit, die episcopi, dargestellte und gewährleistete Einheit der ganzen Kirche gelegt wird, da kann unmöglich mehr bloss von der grossen Zahl der Presbyter die Rede sein, da handelt es sich auch nicht mehr bloss, wie in den ignatianischen Briefen und in den pseudoklementinischen Schriften, um die Repräsentanten der einzelnen Gemeinden, sondern um die Repräsentanten der ganzen Kirche, darum werden diejenigen unter den presbyteri herausgehoben, welche durch ihre nachweisbare Nachfolgerschaft von den Aposteln her, sowie durch das allgemeine Ansehen und den sich auf einen grossen Kreis von Gemeinden erstreckenden Einfluss gleichsam als der zusammenfassende Rahmen der ganzen Kirche gelten konnten. Also Stellvertreter Gottes und Christi sind die Bischöfe bei Irenäus wie auch bei Tertullian nicht mehr, sondern Stellvertreter der Apostel. Haben aber Irenäus und Tertullian diesen in den pseudonymen Schriften den Bischöfen ertheilten Vorzug aufgegeben, so liegt der Grund dazu allein darin, dass ihr Blick schon nicht mehr allein auf die einzelnen Gemeinden und Gemeindeverbände, sondern auf den grossen Organismus der ganzen katholischen Kirche gerichtet ist. Christus ist der Herr der ganzen Kirche, die Einheit und der Zusammenhang seines grossen Reiches aber ist dadurch gesichert, dass er durch das Mittelglied der Apostel die Bischöfe als die Nachfolger dieser letzteren eingesetzt und ihnen die Wahrung dieser Einheit vor allem in der gleichmässigen Tradition der von den Aposteln und Christo selbst herstammenden Lehre übergeben hat. Die Lehre und die apostolische Tradition, auf die Irenäus den Gnostikern gegenüber das Hauptgewicht legen musste, hatten eben die

Bischöfe nicht unmittelbar von Christo sondern erst durch die Vermittlung der Apostel erhalten, und darum erscheinen sie hier vorwiegend in dieser Eigenschaft. Dieses Hauptamt der Bischöfe als Bewahrer der apostolischen Tradition ist der Grund, weshalb Irenäus an den Stellen, in denen es sich um die Bischöfe als solche handelt, immer ihre successiones von den Aposteln her erwähnt und sogar von der im einzelnen Falle nachweisbaren Nachfolgerschaft bestimmter episcopi spricht, die er dann aus diesem Grunde als Vertreter der ganzen Kirche bezeichnet. So 3, 5, 1. p. 427: Traditionem itaque apostolorumin toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos, namentlich aber in der bekannten Aufzählung der römischen Bischöfe bis auf Eleutherus 3, 3, 3. p. 431 ff. und den sich daran schliessenden Worten p. 433: *Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.* Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivicatricem fidem esse, quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate, sowie auch in der darauf folgenden Berufung auf die Bischöfe von Ephesus und Smyrna 3, 3, 4. p. 433 ff. Seine Nachweisung der überall in der ganzen Welt gepredigten und allen Menschen zugänglichen Wahrheit und Ueberlieferung gründet Irenäus also nicht darauf, dass jeder einzelne Geistliche dieselbe vertrete, sondern er gründet sie in erster Linie auf diejenigen hervorragenden Vertreter der Kirche, deren Zusammenhang mit den Aposteln er nachweisen kann. Wenn er sich also zum Beweise der einheitlichen Ueberlieferung der Kirche gegenüber der vielgestaltigen Unwahrheit der Häresie auf das Alter und die apostolische Herkunft dieser Ueberlieferung beruft, so kann er der Natur der Sache nach nicht alle zu seiner Zeit lebenden einzelnen Presbyter im Sinne haben sondern nur die bezeichneten hervorragenden, über den anderen Geistlichen stehenden Bischöfe besonders wichtiger Gemeinden. Als Hauptargument gegen die Häretiker, einen Basilides, Valentinus und Marcion, macht er darum geltend, dass sie unmöglich Vertreter der richtigen christlichen Lehre sein können, weil sie bei weitem später sind als diejenigen,

welchen die Apostel die kirchliche Lehre und Tradition übergeben haben: Omnes enim hi valde posteriores sunt quam episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias 5, 20, 1. p. 770. Dass es sich aber hier wirklich um einen einmaligen förmlichen Akt der Uebertragung der Kirchen durch die Apostel an die Bischöfe handelt, wird, wie Cotelier bemerkt, schon dadurch wahrscheinlich, dass sich dieselbe nur auf die Zeit, wo die Bischöfe die Gemeinden erhielten, also wo ihnen das Bischofsamt förmlich übertragen wurde, nicht auf die Zeit ihres Abscheidens beziehen könne, da ja z. B. Polykarp noch ein Zeitgenosse der drei hauptsächlichsten Gnostiker Valentinus, Basilides und Marcion gewesen ist[1]).

---

[1]) Wenn so bei Irenäus ein wesentlicher und durch die Zeitverhältnisse nahe gelegter Fortschritt in der Ausbildung des Episkopalsystems wie auch in dem Rückschluss auf die apostolische Zeit vorliegt, so ist dagegen diejenige Stelle, auf welche Rothe a. a. O. S. 361—374 das Hauptgewicht legt, nämlich die Worte aus dem zweiten der von Pfaff herausgegebenen Fragmente Fr. XXXVIII. p. 854: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν Ἀποστόλων διατάξεσιν παρηκολουθηκότες ἴσασιν, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι* abgesehen von der zweifelhaften Echtheit dieses Fragments (vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer p. 118), für diese Ansicht gar nicht zu brauchen und Baur (Ursprung des Episkopats) sowie Thiersch (die Lehre des Irenäus von der Eucharistie. In Rudelbachs und Guerickes Zeitschrift. Jahrgang 1841. Heft 4. p. 68) haben ihre Verwendung im Sinne Rothes als unmöglich erwiesen. Rothe hat die Ansicht ausgesprochen, dass unter den *δεύτεραι διατάξεις τῶν Ἀποστόλων* im Gegensatz gegen die von Irenäus vorausgesetzten *πρῶται διατάξεις* der Apostel Anordnungen und Einrichtungen zu verstehen seien, welche sie in einer späteren Epoche ihrer Wirksamkeit nach der Zerstörung Jerusalems zur festen Begründung und Gesammtordnung der ganzen Kirche gegeben haben. Aber es fehlt vor Allem an einem hinlänglichen Nachweise dafür, dass mit den *δεύτεραι διατάξεις* nicht eine Schrift gemeint sein könne, die wie unsere apostolischen Constitutionen eine spätere Sammlung von vermeintlichen apostolischen Vorschriften enthielt, da *παρακολουθεῖν* zwar nie einfach „lesen", sehr wohl aber „befolgen" bedeuten kann. Ferner müsste man im Gegensatz gegen die *πρῶται διατ.* nicht *δεύτεραι* sondern *ὕστεραι διατ.* erwarten, und endlich ist es durchaus unwahrscheinlich, dass Irenäus sonst in seinem ganzen Werke von so ausdrücklichen späteren Verordnungen der Apostel über die Gesammtverfassung der Kirche, wenn er sie wirklich gekannt hätte, geschwiegen haben würde, da sie für ihn bei der Bekämpfung der Häretiker von der allergrössten Wichtigkeit gewesen wären, und da die Bischöfe bei

Die Bischöfe sind also nach Irenäus die allein sicheren und berechtigten, unbedingt glaubwürdigen Bewahrer der Tradition, an sie als die Nachfolger der Apostel verweist er daher bei ausbrechenden Streitigkeiten: Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt? Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? 3, 4. 1. p. 437. Unter dem ordo traditionis ebenso wie unter dem gleich folgenden Worte ordinatio, welche Ausdrücke Thiersch in der von ihm gelieferten Rückübersetzung dieser Stelle gleicherweise mit *τάξις* wiedergiebt, kann nur die durch die rechtmässige Aufeinanderfolge der Bischöfe gewährleistete, richtige apostolische Tradition verstanden sein. Nur um sie zu bezeugen, hat Irenäus in dem vorhergehenden Capitel mit diplomatischer Genauigkeit die urkundlich feststehende, rechtmässige Aufeinanderfolge der römischen Bischöfe nachgewiesen.

Hiermit ist jedoch nur erst die eine Seite der amtlichen Stellung und der kirchlichen Bedeutung der Bischöfe ausgesprochen. Zur vollen Würdigung derselben gehört ebenso wesentlich ein anderes Moment. Zur Betrachtung desselben mag uns eine auffallende Stelle aus den Philosophumena hinüberleiten. Hippolytus, der wahrscheinliche Verfasser dieser Schrift, steht in Beziehung auf die Kirchenverfassungsfrage vollkommen auf dem Standpunkt des Irenäus. Er spricht die ganze Bedeutung des Bischofthums für die Kirche aus seinem eigenen Bewusstsein als ein hervorragender Bischof mit besonderer Emphase aus, wenn er sagt Prooem. p. 3: *Ταῦτα δὲ* (nämlich die *κρύφια* und die *ἄῤῥητα ὄργια* der gnostischen Häretiker) *ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ πα-*

---

ihm zwar stets als die Nachfolger der Apostel und die Vertreter der Tradition erscheinen, an keiner Stelle aber von ausdrücklichen Befehlen und Verordnungen der Apostel an sie, oder gar von späteren, sich allein auf die Gesammtverfassung der Kirche beziehenden Vorschriften die Rede ist. Dass die Apostel die Bischofsgewalt auf ihre Nachfolger übertragen haben, ist ein Rückschluss und eine Hülfsannahme des Irenäus. Hätte er Genaueres in Bezug auf diesen Akt gewusst oder zu wissen geglaubt, so bliebe die Nichtbenutzung desselben an den wesentlichen Stellen unerklärlich.

ῥαδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες, τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες, ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι, οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάξομεν, οὐδὲ λόγον ὀρθὸν σιωπῶμεν. In dieser Stelle wird von den Bischöfen nicht mehr bloss ausgesagt, dass sie die Tradition, sondern geradezu, dass sie den der Kirche übergebenen, zuerst den Aposteln übertragenen, heiligen Geist als die rechtmässigen Nachfolger der Apostel und als die Vertreter der Kirche empfangen haben, und dass sie durch den Besitz des heiligen Geistes zu Leitern und Lehrern und Bewahrern der Kirche befähigt und berufen sind. Nach den bisher aus dem Werke des Irenäus mitgetheilten Stellen sind für ihn die Bischöfe diejenigen Organe der Kirche, durch die der Zusammenhang mit den Aposteln und die Einheit mit dem Urchristenthum garantirt und für alle Zeiten gesichert ist. Sollten die Bischöfe die Kirche aber auch in Bezug auf die Gegenwart und Zukunft vertreten und lenken, sollten sie den verschiedenartigen Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten genügen und die Entscheidung in den wichtigen Streitfragen und in den gefährlichen Kämpfen haben, von denen grade jene Zeit bewegt wurde, so mussten sie auch in besonderem Sinne die Träger des der Kirche beiwohnenden lebendigen, forschreitenden Princips, d. h. des heiligen Geistes sein. Nicht allein die Bewahrung der Tradition, also des Alten und vom Ursprung der Kirche her Ueberkommenen, sondern auch der hauptsächlichste und maassgebende Antheil an dem neuschaffenden Princip des heiligen Geistes wird den Bischöfen auch von Irenäus zugeschrieben. Irenäus theilt zwar an sehr vielen Stellen allen wahren Christen den Besitz des heiligen Geistes zu, er erklärt es sogar als ein nothwendiges Erforderniss des wahren Christen, dass er ein homo spiritualis sei und ist des Lobes eines solchen Menschen voll, gleichviel ob es ein Laie oder ein Geistlicher ist 4, 33, 1—7. p. 665 ff., aber wenn er den Besitz dieser Gaben schon bei jedem Einzelnen an die Zugehörigkeit zur Kirche bindet (hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur. — In ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt

participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam — — Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, Spiritus autem veritas, 3, 24, 1. p. 552 f. cf. 4, 33, 10. p. 671 f.), so kann er als die Vertreter der ganzen Kirche in Bezug auf den heiligen Geist allein die Bischöfe ansehen. Nicht die willkürlichen, bloss individuellen und darum zufälligen Aeusserungen des heiligen Geistes in den einzelnen Subjekten, sondern die geordnete, sicher fortschreitende Vertretung desselben durch die gesetzmässigen Organe der ganzen Kirche, durch die Bischöfe, ist das für das Ganze Nothwendige und ihm Heil Bringende. Den Bischöfen schreibt er daher das charisma veritatis zu (qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt, 4, 26, 2. p. 645), ihnen gehört nicht bloss in Bezug auf die Vergangenheit *ἡ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις*, sondern ganz ebenso für die Gegenwart und Zukunft *τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα* (*Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ* [besser wohl *διαδοχῇ*] *ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς*, 3, 3, 3. p. 433). Dass die Art und Weise der Aeusserung dieses Geistes in den Bischöfen ebenfalls wieder nicht in das Belieben der Einzelnen unter ihnen gestellt sein darf, sondern in den ordnungsmässig berufenen und abgehaltenen Versammlungen, in den Synoden, ihren geregelten und rechtmässigen Verlauf nehmen muss, spricht Irenäus zwar noch nicht ausdrücklich aus, aber es ist von seinem Standpunkt zu der ausgebildeteren Form des kirchlichen Systems eines Cyprian nur noch ein Schritt. Unter den Bischöfen selbst wird die Einigkeit vorausgesetzt, ein Jeder unter ihnen ist nicht bloss Vertreter eines einzelnen Theiles der Kirche sondern des ganzen Organismus. Dass aber, wo es sich praktisch um einen gemeinsamen Schritt für die ganze Kirche handelt, nun auch wirklich nothwendig zur einheitlichen Vertretung der ganzen Kirche durch ökumenische Concilien fortgegangen werden musste, lehrt Irenäus noch nicht mit Bestimmtheit, ist aber die nothwendige Consequenz aus seinen Prämissen. Es ist hiernach nicht ganz richtig, wenn Ritschl (a. a. O. p. 570) den Fortschritt in der Veräusserlichung der Kirche bei Cyprian Irenäus gegenüber dahin bestimmt, dass bei diesem die Rechtmässigkeit der Bischöfe von der An-

erkennung der Glaubensregel, bei Cyprian dagegen lediglich von ihrer politischen Stellung, von ihrer äusseren Zugehörigkeit zur Kirche, abhänge, und der Bischof gewissermaassen erst die Glaubensregel sanctionire. Wie soeben gezeigt worden ist, reicht die Berufung auf die allein richtige Bewahrung der Glaubensregel auch schon dem Irenäus nicht aus: der Bischof ist ihm an sich, seiner kirchlichen Stellung nach, Träger des h. Geistes. Mag auch diese rein politische Fassung des Episcopats bei Cyprian noch entschiedener hervortreten, so kann man doch auch im Sinne des Irenäus ebensogut sagen, dass das Episcopat die Glaubensregel, als dass diese jenes sanctionirt. Dem Irenäus ist eben auch schon wie dem Cyprian das höchste kirchliche Amt untrennbar von der richtigen Lehre, und er wirft den Gedanken daran, dass beides nicht zusammenstimmen könnte, nicht mehr auf.

Wenn Irenäus die Schrift nur auf Grund der kirchlichen Tradition und soweit sie diese bestätigt, gelten lassen wollte, wenn er die Bewahrung der Tradition und des der Kirche angehörenden heiligen Geistes von den in rechtmässiger Aufeinanderfolge die Apostel vertretenden Bischöfen abhängig macht, so ist klar, dass er die eine Autorität nur über die andere stellt, um für die Einheit der sichtbaren Kirche (eine unsichtbare kennt er natürlich nicht) um jeden Preis eine sichere Garantie zu haben. Am auffallendsten tritt dieses Streben nach Einheit an der Stelle hervor, an der er, gleichsam prophetisch über sich selbst hinausweisend, die künftige Papstkirche anticipirt. Er giebt zwar noch nicht dem Bischof von Rom unter den Bischöfen, wohl aber der römischen Gemeinde unter den Gemeinden einen gewissen Vorrang, und er empfiehlt sie gewissermaassen als den passendsten, natürlichsten und darum nothwendigen Einheitspunkt für die ganze Kirche. Die bekannte und vielbesprochene, hierauf bezügliche Stelle lautet in der alten lateinischen Uebersetzung: Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio 3, 3, 2. p. 428 ff. Dieses necesse est ist von Gieseler (Kirchengeschichte, I. Th. p. 175) und Thiersch (Studien und Kritiken 1842, p. 512 ff.) gewiss richtig mit ἀνάγκη wiedergegeben und dem Sinne nach

dahin bestimmt worden, dass darin die natürliche Nothwendigkeit ausgesprochen sei, die Nothwendigkeit eines Verhältnisses, das der Natur der Sache nach nicht anders sein kann. Es frägt sich nun aber, worin nach der Meinung des Irenäus diese natürliche und in der Natur der Sache gegründete Nothwendigkeit der besondern Bedeutung der römischen Gemeinde für die ganze Kirche besteht? Der Grund ist zunächst in den Worten propter potentiorem principalitatem ausgesprochen, die potentior principalitas selbst aber wird wieder durch den Relativsatz in qua etc. näher begründet. Dieses in qua bezieht sich nämlich nicht, wie früher Feuardent und Andere annahmen, neuerdings aber Thiersch a. a. O. wiederholt hat, auf omnem ecclesiam, d. h. auf jede einzelne Kirche, sondern geht auf das logische Hauptsubjekt des ganzen Satzes, auf die römische Kirche, denn von ihr und nicht von jeder einzelnen Kirche soll etwas ausgesagt werden und nur auf sie passt es, dass undique d. h. von überallher Gläubige ihr zuströmen. Es ist eine willkürliche Annahme, dass das undique in der Latinität des Uebersetzers soviel bedeute wie ubique und die Rückübersetzung mit ὅπου δήποτε ist deshalb unrichtig. Nicht bloss an der ersten Stelle sondern in beiden Fällen ist vielmehr undique mit πανταχόθεν wiederzugeben. Es kommt ja auch wirklich ein wenig passender Sinn heraus, wenn man mit Thiersch annimmt, es solle in jenem Relativsatz gesagt werden, jede Kirche werde der Natur der Sache nach mit der römischen Gemeinde übereinstimmen, wenn sie nur selbst die apostolische Tradition bewahrt habe. Grade Rom ist ja soeben als der Hauptsitz der apostolischen Tradition bezeichnet worden, als der Anhalts- und Einigungspunkt für die ganze übrige Kirche, dessen sie gar nicht mehr bedürfen würde, wenn bei ihr selbst die apostolische Tradition überall schon als feststehend und zweifellos vorausgesetzt werden müsste. Die Stelle lautet vielmehr frei wiedergegeben: „denn nach dieser Kirche muss sich wegen ihrer höheren Ursprünglichkeit jegliche Kirche richten, das heisst die Gläubigen, welche von überall her zu ihr kommen, weil in ihr immer von denen, die von überallher mit ihr in Verbindung stehen, die apostolische Ueberlieferung bewahrt worden ist." Der Grund des Vorzugs der römischen Gemeinde und die Nothwendigkeit, sich nach dem Vorbilde gerade

dieser Gemeinde zu richten, wird also von Irenäus ausser von der Stiftung durch zwei Apostel vor Allem daraus abgeleitet, dass die Gläubigen der ganzen Welt mit der Welthauptstadt in Verbindung stehen und in ihr als dem natürlichen Mittelpunkt den gemeinsamen, ursprünglichen Glauben vorfinden und miterhalten helfen. Mit anderen Worten: die römische Gemeinde muss naturgemäss eine höhere Rangstufe einnehmen, weil sie nicht bloss als eine einzelne, für sich bestehende Gemeinde, sondern als die natürliche Repräsentantin des bei allen Gläubigen im ganzen römischen Reiche geltenden Glaubens anzusehen ist. Der Vorzug der römischen Gemeinde vor den übrigen Gemeinden ist also nach der Meinung des Irenäus noch nicht in dem Vorzuge des römischen Bischofs vor allen übrigen Bischöfen zu suchen, wie dies bei Cyprian trotz seiner Vertheidigung der Selbstständigkeit der afrikanischen Kirche schon der Fall ist De unitate ecclesiae c. 4. Ep. 73, er ist auch nicht in dem Vorzuge des Paulus als des Apostelfürsten zu suchen, denn von diesem Vorzuge spricht Irenäus nie (vergl. dagegen Cyprian. Ep. 75), sondern in der politischen Bedeutung der Stadt Rom als des natürlichen Mittelpunktes der zur Einheit sich abschliessenden Kirche, sowie auch in der Bedeutung Roms als eines Hauptsitzes der apostolischen Tradition. Propter pontentiorem principalitatem wird also, wenn man das Vorhergehende berücksichtigt, besser mit Stieren durch *διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχαιότητα* „wegen ihrer höheren Ursprünglichkeit, Alterthümlichkeit“ als mit Thiersch durch *διὰ τὴν διαφέρουσαν πρωτείαν* zu übersetzen sein. Auch Tertullian de praescr. haer. 36 preist ja die römische Kirche selig als diejenige cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequabatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi Apostolus Joannes etc. Die Betonung des Primats des Apostel Petrus und der daraus hergeleitete Vorzug des römischen Bischofs vor allen übrigen Bischöfen sind erst die Consequenzen, aber allerdings die nothwendigen Consequenzen, des durch Irenäus und Tertullian zuerst hervorgehobenen Vorzugs der römischen Gemeinde als eines Hauptsitzes apostolischer Tradition und vor Allem als der Gemeinde der Welthauptstadt. Irenäus hat also den nach den Verhältnissen seiner Zeit möglichen weitesten Schritt zur Begründung der äusseren Einheit der Kirche gethan.

Dieses Hindrängen auf den äusseren Abschluss der Kirche zur Einheit aber beruht auf der Voraussetzung, dass in der Kirche und in ihren Institutionen der ausschliessliche Weg zum Heil und die allein seligmachende Kraft liege, dass sie im Gegensatz gegen die Verschiedenheit und das Schwanken der menschlichen Meinungen und gegen den vielfältigen verderblichen Irrthum der Häresien die allein heilbringende und rettende Eine Wahrheit besitze. Davon wird bei Gelegenheit der Lehre des Irenäus von der Kirche des Näheren die Rede sein.

Zweiter Abschnitt.

Die Theologie des Irenäus.

I. Die Lehre vom Wesen Gottes[1]).

Der Mittelpunkt und die Grundlage jeder lehrhaften Darstellung einer Religion ist ihr Gottesbegriff. Es wird also vor Allem darauf ankommen, zu untersuchen, worin Irenäus die Eigenthümlichkeit des christlichen Gottesbegriffs erkennt, und inwieweit er derselben lehrhaften Ausdruck zu geben vermocht hat. Die Beantwortung dieser Frage aber wird dadurch ausserordentlich erleichtert, dass Irenäus seine ganze Polemik gegen den Gnosticismus richtet, dessen **dogmatische** Hauptabweichungen von der kirchlichen Lehre sich alle auf eine Verkennung des christlichen Gottesbegriffs zurückführen lassen. Das Wesen des häretischen Gnosticismus ist zwar, wie schon gesagt, nicht in irgendeiner dogmatischen Bestimmung sondern in der falschen Stellung zu suchen, die er dem Wissen, der Spekulation, gegenüber dem Glauben und der Sittlichkeit giebt, sowie in der damit zusammenhängenden Aufhebung des moralischen und universellen Charakters des Christenthums. Aber als dogmatische Folge und gemeinsames Merkmal dieses Charakters der Gnosis zeigt sich in allen ihren Systemen eine Fassung des Gottesbegriffs, die wesentlich unchristlich, heidnisch ist. Wenn nämlich als die drei dogmati-

---

[1]) Vergl. **Duncker**, des h. Irenäus Christologie u. s. w.

schen Hauptabweichungen der Gnosis von der Kirchenlehre erstens die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gotte, zweitens ein, verschieden gestalteter, metaphysischer Dualismus und drittens der Doketismus bezeichnet werden können, so beziehen sich die beiden ersten dieser drei Punkte unmittelbar auf den Gottesbegriff, und auch der Doketismus berührt, sofern er die Möglichkeit der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur läugnet, den eigenthümlich christlichen Gottesbegriff auf das Nächste. Es ist deshalb natürlich, dass sich die kirchlichen Schriftsteller bei ihrer Bekämpfung der Gnosis vor Allem bemühen, den christlichen Gottesbegriff in seiner reinen ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, ihn als den allein richtigen und nothwendigen, den gnostischen als falschen und heidnischen zu erweisen. Auch Irenäus beginnt seine ganze Polemik gegen die im ersten Buche seines Werkes dargelegten Systeme sogleich im Anfange des zweiten mit der Entwicklung und Rechtfertigung des kirchlichen Gottesbegriffes als mit dem wichtigsten Punkte[1]), und er kommt im Verlaufe seiner Bekämpfung der Gnostiker von allen Punkten her stets wieder auf den Gottesbegriff zurück. Eine Darstellung der Lehre von Gott bei Irenäus wird sich daher am Besten an seinen Gegensatz gegen den Gnosticismus anschliessen, und zwar wird es sich zunächst um seine Bekämpfung der Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gotte und den eng damit zusammenhängenden Dualismus zwischen Welt und Gott oder innerhalb des Wesens Gottes handeln, sowie um die positiven Bestimmungen, die Irenäus diesen gnostischen Lehren gegenüberstellt. Auch der Doketismus wird schon hier berücksichtigt werden müssen, doch kommt er in seiner ganzen Bedeutung erst für die Christologie in Betracht, die ja mit der Lehre von Gott auf's engste zusammenhängt.

Die gnostische Unterscheidung des Weltschöpfers hat, wie schon oben gezeigt wurde, ihren Ursprung in dem der ganzen Zeit und dem Christenthum eigenthümlichen Streben einer Vermittlung zwischen dem transcendenten unendlichen Wesen

---

[1]) Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt etc. 2, 1, 1. p. 278.

Gottes und den endlichen Dingen, der Welt. Aber es kommt hier nicht mehr darauf an, worin diese Lehre ihren ursprünglichen Grund hat (kümmert sich Irenäus doch darum so wenig, dass er gar nicht ahnt, wie eng dieses Bestreben mit der kirchlichen Logoslehre zusammenhängt), sondern darauf allein kommt es an, welche Gestalt sie in den gnostischen Systemen angenommen hatte, mit denen Irenäus zu thun hat, mit welchen Gründen er sie bekämpft und was er ihr im Namen des Christenthums entgegensetzt. Der Hauptkampf des Irenäus geht nun aber gegen die ausgebildete Lehre vom Demiurgen, wonach er im Gegensatz gegen den im Dunkel wohnenden Vater ein unwissendes, im ὑστερήμα verbleibendes, oder gar ein dem Vater feindliches Wesen ist, welches die Welt gegen den Willen Gottes geschaffen oder vielmehr aus dem vorliegenden Stoffe gebildet hat, und welches daher mit dem Gotte des alten Testamentes identificirt wurde. In dieser Fassung der Lehre vom Demiurgen erkennt Irenäus mit vollem Recht ein gänzliches Verlassen des kirchlichen und christlichen Gottesbegriffs, einen Gegensatz gegen den Monotheismus des alten und neuen Testaments, einen Rückfall ins Heidenthum oder eine Gleichsetzung des Christengottes, der nothwendig Weltschöpfer ist, mit Zeus[1]), und er kann diesen Gegensatz der Gnosis gegen die christliche Lehre von Gott nicht oft und nicht ernst genug hervorheben. Die Einheit Gottes und des Weltschöpfers[2]), wie auch die Einheit des Gottes des alten Testaments, der Weltschöpfer und sittlicher Gesetzgeber ist, mit dem höchsten Gotte, dem Vater Jesu Christi[3]), ist das immer wiederkehrende Haupt- und Grundthema seines ganzen polemischen Werkes, und in Bezug auf diese Grundlage der kirchlichen Lehre und des Christenthums stimmt er in die kühnen Worte Justins ein, dass er es dem Herrn selbst nicht glauben würde, wenn er einen andern Gott als den Weltschöpfer verkündigt hätte[4]). Die Gründe gegen diese falsche Scheidung beider Seiten des göttlichen Wesens als gesonderter

---

[1]) 2, 5, 4. p. 291 ff. 2, 9, 2. p. 302. Vgl. auch 2, 14, 1—9. p. 318 ff. 4, 3. p. 566.

[2]) 1, 10, 1. p. 118 ff. 3, 6—12. p. 442 ff. und sonst vielfach.

[3]) 4, 1, 2. p. 561 ff. 4, 5. p. 569 ff. 4, 8, 1—3. p. 580, besonders aber 4, 9, 1—3. p. 583.

[4]) 4, 6, 2. p. 573 ff. Vgl. Euseb. K. G. 4, 17.

Existenzen konnte er aber, wenn wir von den Autoritäten absehen, auf die er sich beruft, natürlich nirgends anders hernehmen als einerseits aus dem Begriff des Weltschöpfers, der als solcher nothwendig zugleich der höchste Gott ist, sowie andrerseits aus dem Begriffe Gottes, der als solcher zugleich Schöpfer der Welt sein muss. Irenäus schlägt beide Wege ein.

Wir gelangen zum Begriffe eines Schöpfers durch den Schluss von dem Endlichen, Vergänglichen, dem Geschaffenen, auf den hervorbringenden, nicht bloss bildenden sondern schaffenden Urheber, durch den Schluss von dem Regierten und Gelenkten auf den Regierer und Lenker als schöpferischen Grund alles Geschaffenen [1]). Dieser Schluss führt uns, wenn er einen Sinn haben soll, auf eine höchste und letzte Ursache alles Geschaffenen hin, auf Einen gemeinsamen Urheber alles Vorhandenen, „des Sichtbaren wie des Unsichtbaren, des Irdischen wie des Himmlischen, des im Meere wie des auf der Erde Befindlichen". Denn die Creatur oder das Geschaffene wird nicht erklärt durch viele, also wieder geschaffene, einzelne Ursachen sondern nur durch die Zurückführung auf einen gemeinsamen Urheber [2]). Darum ist es ein widersinniges Beginnen, einerseits diesen natürlichen Schluss vom Geschaffenen auf den Schöpfer zu vollziehen und dann andrerseits doch für etliches Geschaffene noch eine andere Ursache anzunehmen [3]). Die grosse Verschiedenheit der irdischen Dinge und alles Geschaffenen lässt also nicht auf einen Zwiespalt oder eine Verschiedenheit der schaffenden Ursache schliessen, sondern grade sie bedarf zu ihrer Erklärung der einheitlichen Ursache, wie die Verschiedenheit der Töne einer Melodie erst dann erklärt ist, wenn sie auf den einheitlichen Gedanken des

---

[1]) Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eum; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui (se) disposuit 2, 9, 1. p. 302. Vgl. 3, 25, 1. p. 554: Necesse est igitur ea, quae providentur et gubernantur, cognoscere suum directorem.

[2]) ... et ipsa autem creatura, in qua sumus, per ea, quae in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse, qui eam fecerit et regat etc. 2, 27, 2. p. 380.

[3]) Causa igitur quaerenda est hujusmodi dispositionis Dei, sed non fabricatio mundi alteri adscribenda; et ante praeparata omnia dicenda sunt a Deo, ut fieret, quemadmodum facta sunt, sed non umbra et vacuitas confingenda est. 2, 4, 1. p. 286.

hervorbringenden Künstlers zurückgeführt sind 2, 24, 1—4. p. 373 ff. Dieser Schluss vom Geschaffenen auf den Schöpfer als höchste einheitliche Ursache alles Seienden ist daher nach Irenäus so natürlich und nothwendig für den Menschen, dass er als ein Schluss der allgemeinen menschlichen Vernunft bezeichnet werden muss, der auch den besseren Heiden nicht entgangen ist [1]). Wer also, über den Weltschöpfer hinausgehend, einen andern, von ihm verschiedenen höchsten Gott annimmt, der verkennt die einfachste Aussage und damit zugleich die nothwendigen Schranken der menschlichen Vernunft, denn in der Ableitung alles Geschaffenen von dem an sich unerkennbaren, seiner Grösse nach unfassbaren Weltschöpfer, auf den wir nur schliessen, den wir nie durchschauen oder gar überschauen können, ist das höchste Maass der menschlichen Erkenntniss Gottes gegeben 2, 10, 1. p. 302, und diese Erkenntniss ist das allein sichere Fundament, die oberste Regel und Richtschnur jeglicher menschlichen Erkenntniss von Gott 2, 28, 1. p. 381. Alle Meinungen, die diese Grundlage und nothwendige Bedingung der Frömmigkeit verlassen, verfallen daher nothwendig der Gottlosigkeit 2, 1, 5. p. 281, sind irreligiosae sententiae 5 Praef. p. 712, beruhen auf Gotteslästerung 2, 4, 3. p. 288.

Erweist sich so nach Irenäus die Einheit Gottes mit dem Weltschöpfer, die Existenz eines einzigen Gottes, durch das später so genannte argumentum a contingentia mundi, durch den kosmologischen und physikotheologischen Beweis, so geschieht dies noch weit überzeugender und sicherer a priori durch den Begriff Gottes als des absoluten und unendlichen Wesens. Darum schlägt Irenäus in seinem Kampf gegen den Gnostismus am häufigsten diesen Weg ein. Das absolute Wesen Gottes wird von ihm in unserm Werk in Anlehnung an einen von den Gnostikern weitergebildeten neutestamentlichen Ausdruck häufig durch das Wort *πλήρωμα* bezeichnet [2]). Er

---

[1]) Hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus omnium Dominus. 2, 6, 1. p. 292. 2, 9, 1. p. 301. Vgl. auch 3, 25, 1. p. 554.

[2]) Für die Gleichsetzung des *πλήρωμα* mit dem absoluten Wesen Gottes 2, 1, 3. p. 279: cum Pleromate autem subaudiatur (oder subauditur) et primus Deus. ib. § 4. p. 280: ... aliquod Pleroma aut Deum.

acceptirt diesen gnostischen Begriff hier, wo er mit den Gnostikern zu thun hat, als Bezeichnung der Unendlichkeit, der das All umfassenden schöpferischen Allmacht, aber er argumentirt nunmehr von diesem durch das Wort *πλήρωμα* gegebenen absoluten Wesen Gottes gegen jegliche Verläugnung des Monotheismus und des christlichen Gottesbegriffs. Ueber Gott kann unmöglich ein höheres *πλήρωμα*, eine *ἀρχή*, überhaupt irgendeine andere höhere Macht gedacht werden, denn dann hört er selbst auf *πλήρωμα* zu sein, weil er nicht mehr das All umfasst. Das, was ihn begrenzt oder über ihm steht, fehlt seiner Fülle, es ist seinem Wesen damit eine Grenze und mit ihr ein Anfang und ein Ende gegeben, und darum müsste ihn das, was ihn begrenzt, umschliessen, eine grössere Macht sein als er selbst, es müsste seinerseits Gott sein. Darum ist die gnostische Unterscheidung zwischen dem Vater als dem *πλήρωμα πάντων* und dem Weltschöpfer als dem *καρπὸς ὑστερήματος* unhaltbar, denn diese Unterscheidung hebt ja selbst den Begriff Gottes und des Pleroma auf. Will man aber mit anderen Gnostikern annehmen, das *πλήρωμα* und was ausser ihm ist seien durch eine unendliche Kluft von einander getrennt, so müsste das Dritte, das sie trennt, beide begrenzen und umschliessen, grösser sein als beide, und da es selbst wieder durch das, was es begrenzt, auch seinerseits begrenzt ist, so müsste man diesen Process ins Unendliche fortsetzen, ohne dadurch doch auf ein wirklich unendliches Wesen geführt zu werden, das mit Recht Gott genannt werden könnte 2, 1, 3. p. 279.

Es kommt bei dieser Unterscheidung von oberem und unterem Gott oder *πλήρωμα* und *ὑστέρημα* überhaupt niemals zu einem klaren und festen Begriff von Gott und Welt, sondern nur zu einer räumlich und zeitlich unbegrenzten Menge von einzelnen Wesen, von denen jedes aufhört Gott zu sein 2, 1. 4. 5 ff. Dem Wesen und Begriff Gottes zufolge kann es ausser dem *πλήρωμα* oder dem absoluten Wesen Gottes nicht noch irgendetwas von ihm Geschiedenes, ein vacuum, eine vacuitas, eine umbra geben, die gegen den Willen Gottes oder auch nur unabhängig von ihm bestände 2, 3, 1. p. 284 ff., denn diese Unterscheidung bringt nothwendig einen Dualismus in den Begriff Gottes hinein, jeder Dualismus aber hebt das Wesen Gottes auf. Dies erweist Irenäus zunächst in

seiner Polemik gegen die beiden feindlichen Götter des Marcion 2, 1, 4. p. 280. 4, 33, 2. p. 666. Er wendet es aber mit dem völlig gleichen Recht gegen jede andere Art von Dualismus z. B. gegen die allen gnostischen Systemen zu Grunde liegende Trennung von Geist und Materie. Denn wenn nur der Geist Gotte angehört, die Materie aber seinem Wesen fremd und fern ist, so hört auch bei dieser Annahme Gott auf Gott zu sein 2, 4, 1—3. p. 286 ff. 2, 8, 1. p. 299 ff. 2, 30, 7. p. 397 ff. Ebenso heftig bekämpft Irenäus ferner jede Ansicht, welche das Geschaffene, Zeitliche und Irdische zugleich für das Böse, Ungöttliche erklärt und dadurch wiederum zwischen Welt und Gott einen dualistischen Gegensatz einführt 2, 5, 1. p. 289. 2, 5, 3. 4. p. 290 ff. Er bezeichnet aus demselben Grunde die Läugnung einer Schöpfung aus Nichts als unkirchlich und unfromm, denn auch sie beruht nach seiner richtigen Wahrnehmung auf der Voraussetzung eines Dualismus zwischen der ewigen Materie und dem von ihr begrenzten Gotte 2, 10. 2. 3. 4. p. 303 ff., und er will überhaupt jede Ansicht von der Kirche fern gehalten wissen, welche das Geschaffene von irgendeiner andern und niedrigeren Ursache ableitet als von Gott selbst. Denn dadurch wird in jedem Falle die unmittelbar und persönlich schaffende, allmächtige Thätigkeit Gottes zu Gunsten eines Demiurgen, zu Gunsten der Engel oder irgendwelcher göttlichen oder ungöttlichen Mächte beschränkt und aufgehoben[1]). Irenäus betont mit dem entschiedensten Nachdruck die gänzliche Bedürfnisslosigkeit Gottes bei der Schöpfung 2, 2, 4—6. p. 282 ff. Die Frage, woraus Gott die Welt geschaffen habe, darf gar nicht einmal aufgeworfen werden, da jeder ausser Gott vorhandene Stoff ihn nothwendig beschränken und sein Wesen aufheben müsste[2]),

---

[1]) 2, 2, 1—5. p. 281 ff. 2, 7, 5. p. 298. 2, 8, 3. p. 300. 2, 16, 1—4. p. 330 ff.

[2]) Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati ejus, qui est omnium Deus, et credibile et constans et in hoc bene dicetur: quoniam quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum (Luc. 18, 27). Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit. 2, 10, 4. p. 304. — (Non credunt Gnostici) quoniam Deus ex his, quae non erant, quemadmodum voluit,

aber ebensowenig dürfen vermittelnde Ursachen zwischen Gott und seiner Schöpfung, wie die Engel in den gnostischen Systemen, angenommen werden, die nicht in Gott selbst ihre schöpferische Ursache haben oder zum Wesen Gottes selbst gehören, sondern neben oder ausserhalb seiner Machtsphäre stehen, und deren Gott bedarf[1]).

Die Frage, auf welche Weise Irenäus selbst Gottes absolutes Wesen mit der Welt verbunden und vermittelt denkt, gehört erst in die Untersuchung über die Offenbarung Gottes, und es wird dort seine Bezeichnung des Logos und des Geistes als der Hände Gottes näher zu betrachten und die Frage zu beantworten sein, ob er in seiner Auffassung der Offenbarungsweise Gottes sich irgendwie mit den Gnostikern berührt. Hier handelt es sich lediglich um sein energisches Festhalten des an sich seienden absoluten Wesens Gottes, dessen falsche Verendlichung durch die Gnostiker er auf jede Weise bekämpft, und zu der er ihnen jeden vernünftigen Grund zu entziehen sucht. Er entrückt, wie wir sehen, das Wesen Gottes entschieden der Sinnlichkeit und lässt das Sehen und Erkennen Gottes allein durch einen freien Akt göttlicher Offenbarungsthätigkeit vermittelt sein. An sich ist ihm Gott unsichtbar, seinem unendlichen Wesen, seiner Grösse und Macht nach ist er für den Menschen unfassbar[2]). Irenäus steht also der Auffassung Tertullians, wonach Gott eine bestimmte Gestalt und Leiblichkeit hat[3]), sehr fern, er ist der entschiedenste Feind des gnostischen wie auch des kirchlichen Anthropomorphismus und Anthropathismus und sucht eifrigst jeden Grund zu beseitigen, aus dem auf eine Unvollkommenheit im Wesen Gottes geschlossen werden könnte. Insbesondere wehrt er

---

ea quae facta sunt, ut essent, omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus. 2, 10, 2. p. 303.

[1]) Proprium enim est hoc Dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum quae fiunt. 2, 2, 5. 283. — Nec enim indigebat horum (angelorum) Deus ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. 4, 20, 1. p. 622.

[2]) Secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet; incapabilis enim Pater, 4, 20, 5. p. 625. — Ἀόρατος ὢν, ἐφάνη τοῖς προφήταις. 1, 10, 3. p. 124.

[3]) z. B. Adv. Prax. c. 7. De carne Christi c. 11.

sich auf's Aeusserste dagegen, dass etwa aus der Unvollkommenheit des Geschaffenen, aus dem Vorhandensein des Uebels in der Welt, ein Schluss auf die Unvollkommenheit der hervorbringenden schöpferischen Ursache gezogen werde. Die Schöpfung an sich vielmehr ist nach seiner Behauptung vollkommen, alle Unvollkommenheit und alles Uebel kommt lediglich auf Rechnung der Menschen als solcher Geschöpfe, die ihrem Wesen nach die Vollkommenheit nicht zu tragen vermögen, und die bestimmt sind, auf freie Weise und unter Mitwirkung ihrer eigenen Thätigkeit zur Vollkommenheit d. h. zum vollkommenen Schauen Gottes heranzureifen. Diese Unvollkommenheit der Menschen und das ihnen anhaftende Uebel ist also nur ein Beweis der vollkommenen Liebe Gottes, welche freie Geschöpfe in's Leben rufen wollte, und sie ist ebenso ein Zeugniss für seine vollkommene Weisheit, welche in der der Sache nach allein möglichen Weise für dieselben wirkt und die Schöpfung eingerichtet hat 4, 38, 1—3 p. 698—702.

Die Quelle der falschen Verendlichung und Verderbung des Gottesbegriffs bei den Gnostikern und sonst entdeckt Irenäus in einer unrichtigen Uebertragung menschlicher Eigenschaften und Schwächen auf das göttliche Wesen. Dem Wesen Gottes entspricht allein die vollkommene Einheit und Unendlichkeit, wenn aber Valentinus und seine Schule diese Einheit auflösen in einen fortgehenden Prozess emanirender Aeonen, welche aus dem *βύθος* sich nach einander entwickeln, so hält ihm Irenäus entgegen, dass er Zustände und Affekte, die beim Menschen, weil er ein endliches Wesen ist, der Zeit nach auseinanderfallen, ohne Weiteres auf Gott überträgt und dadurch seine Unendlichkeit und Einheit aufhebt 2, 13, 1—4. p. 310ff. Wenn aber schon der Mensch trotz dieser Verschiedenheit und trotz des Wechsels seiner Zustände doch Eins bleibt und sich der Einheit seines Wesens bewusst ist, so ist dies in unendlich viel höherem Grade bei Gott der Fall. Die Eigenschaften Gottes sind auch durchaus nicht so von einander zu trennen, wie dies beim Menschen möglich ist, denn Gott ist kein zusammengesetztes Wesen sondern jeden Augenblick ganz sich selbst gleich, seine verschiedenen Eigenschaften sind nur unsere menschlichen, verendlichenden Auffassungen des an sich vollkommen einheitlichen, unendlichen und ewigen We-

sens Gottes[1]). — Die Art und Weise, auf welche wir Menschen zu einer Erkenntniss der Eigenschaften Gottes gelangen, beschreibt Irenäus derartig, dass wir allerdings von den Eigenschaften des Menschen ausgehen, aber dieselben nur in höchster Vollkommenheit und befreit von allen Schranken der menschlichen Natur auf Gott anwenden dürfen 2, 13, 4. p. 313; den Gnostikern aber, insbesondere der Valentinianischen Aeonenlehre, hält er entgegen, dass sie die menschlichen Affekte unmittelbar, ohne den gewaltigen Wesensunterschied zwischen Gott und den Menschen zu berücksichtigen, von Gott aussage, ihre Aeonen seien nichts Anderes als die Uebertragung menschlicher affectiones et motiones mentis et generationes intentionum et Emissiones verborum auf Gott 2, 13, 10, p. 318, während doch die einzig mögliche Art von Eigenschaften Gottes zu sprechen auf der sorgfältigen Ausscheidung alles Endlichen und Beschränkten im Wesen des Menschen und auf dem Bewusstsein beruhe, von dem unendlichen Wesen Gottes stets nur typisch und symbolisch mit menschlichen Worten reden zu können. So vereinigt Irenäus hier das, was man später in der Lehre von den Eigenschaften Gottes die via negationis und die via eminentiae genannt hat.[2])

Wenn hiernach der Standpunkt des Irenäus in der Lehre vom Wesen Gottes ein sehr reiner und hoher zu sein scheint, und wenn wir sein Streben nach Fernhaltung jeder verendlichenden Bestimmung über Gott auf jeden Fall hoch anschlagen müssen, so lehrt doch eine weitere Betrachtung dieser Lehre bei Irenäus, dass auch er über die Schranken seiner Zeit und über die Schranken einer nicht rein speculativen, mehr populären, allgemein verständlichen dogmatischen Lehrweise nicht hinweggekommen ist. Wenn schon die ausdrückliche Lehre

---

[1]) Multum enim distat Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et simili — membrius (ὁμοιόχωλος Feuard., ὁμοιομερής Grabe) et totus ipse sibimet — ipsi similis et aequalis est; totus quum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas (νοήσις) et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum, quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo 2, 13, 3. p. 312. Vergl. 2, 13, 8 – 10. p. 316 ff. — Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis; totus quum sit lumen et totus mens et totus substantia et totus fons omnium bonorum. 4, 11, 2. p. 590.

[2]) Vergl. Clemens, Strom. 5, 11. Hom. 19, 6 ff.

und die ausführliche Begründung des Chiliasmus 5, 32—36. p. 806—820, wenn ferner die sinnlich äusserliche Auffassung des Weltgerichts 3, 25, 3—5. p. 555 ff. und ähnliche Theile der irenäischen Theologie uns eine äusserliche Vorstellung vom Verhältniss Gottes zu der Welt bei ihm vermuthen lassen, so tritt eine solche auch unmittelbar in der Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes ganz zweifellos hervor. Das grösseste Gewicht nämlich legt Irenäus den Gnostikern gegenüber auf die Freiheit Gottes in der Schöpfung wie überhaupt in seinem Verhältniss zur Welt [1]). Er beschreibt, der bezeichneten Methode folgend, die Freiheit des schöpferischen Willens Gottes nach Analogie der menschlichen Freiheit, sagt aber, um alle menschlichen Schranken von derselben fern zu halten, die unbedingteste und grundlose Freiheit, d. h. die Willkür von Gott aus. Er behauptet also z. B., dass Gott in jedem Augenblick die Macht habe, die menschliche Seele zu tödten, während er doch selbst der eifrigste Vertheidiger des Unsterblichkeitsdogmas gegen die Angriffe der Gnostiker ist, 2, 34, 3. 4. p. 415 fg. Obgleich er ferner selbst die Unerkennbarkeit des an sich seienden Wesens Gottes annimmt[2]), behauptet er zu Gunsten der unbedingten willkürlichen Freiheit Gottes dennoch, er könne dem Menschen die Erkenntniss dessen, was im *πλήρωμα* oder in der Summitas vorgehe, also die Erkenntniss seines eigensten Wesens mittheilen, sobald er nur wolle 4, 35, 1, p. 679, und ebenso lehrt er, dass wenn Gott sich dem Menschen sichtbar machen wolle, dies jeden Augenblick in seiner Gewalt stehe, während er doch principiell läugnet, dass Gott jemals dem Menschen sichtbar werden könne 4, 20, 5. p. 625. Auch in Bezug auf die Frage nach der Auferstehung des Fleisches stellt er jede selbstständige Gesetzmässigkeit des irdischen Verlaufes zu Gunsten einer unbedingten Abhängigkeit von dem willkürlichen Eingreifen Gottes in Abrede, ohne dass sich doch andererseits verkennen lässt, dass er unwillkürlich die Selbstständigkeit und Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen und der irdischen Entwicklung anerkennen muss.[3])

---

[1]) 2, 30, 9. p. 400. 4, 20, 1. p. 622. 2, 7, 5. p. 298. 2, 16, 3. p. 331.

[2]) z. B. 3, 24, 2. p. 553.

[3]) Si autem et causam aliquam dixerint (haeretici), per quam non

Diese bis zur Willkür gesteigerte Freiheit und Allmacht Gottes stammt bei Irenäus ganz offenbar aus seiner polemischen Stellung gegen die Naturnothwendigkeit, mit welcher in der valentinianischen Gnosis die Aeonen sich auseinander entwickeln. Sie ist aus der wohlgemeinten aber doch von einer Unklarheit der Begriffe und einem Mangel an philosophischer Durchbildung zeugenden Meinung entsprungen, dass der Gegensatz zur Naturnothwendigkeit und dass die Gottes allein würdige, höchste Freiheit die von jeder inneren Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit gänzlich unabhängige Willkür sei. Dass auch die natürliche Causalität eine Causalität Gottes selber ist, kommt ihm nicht in den Sinn, und dass die moralische Freiheit, die im höchsten Maasse von Gott ausgesagt werden soll, selbst grundlos, unvernünftig und in letzter Beziehung zu einer natürlichen Nothwendigkeit wird, wenn sie sich nicht selbst Gesetze giebt und einer inneren vernünftigen Nothwendigkeit folgt, das ist ein Gedanke, der für die polemischen Zwecke des Irenäus zu weit ablag und zu leicht der Missdeutung und der Verwechselung mit gnostischen Ansichten ausgesetzt war, als dass wir uns über sein Fehlen bei ihm wundern sollten.

Auf der anderen Seite lässt sich freilich nicht verkennen, dass auch Irenäus wirklich eine Beschränkung der göttlichen Freiheit und eine innere Nothwendigkeit im Wesen Gottes annimmt, wenn er es ausspricht, dass eine andere göttliche Eigenschaft, seine Liebe zu den Geschöpfen, ihn zur Offenbarung

---

vivificat corpora Pater ipsorum; ipsam causam majorem necesse est apparere quam Patrem, obtinentem (*κατέχοντα* sive *ἐπικρατοῦντα*) benignitatem ejus; et infirmabitur benignitas ejus propter causam eam, quae ab ipsis dicitur. Quoniam autem possunt corpora percipere vitam, omnibus videre est. Vivunt enim in quantum ea Deus vult vivere; et jam non possunt dicere, quod minime valeant vitam capere. Si igitur propter necessitatem et causam aliam quandam non vivificantur, quae possunt participare vitam, erit necessitati et causae serviens Pater ipsorum et non jam liber et suae potestatis in sententia 5, 4, 2. p. 726. Noch unzweideutiger liegt die von Gott ausgesagte absolute Willkür in folgenden Worten ausgesprochen, die sich ebenfalls auf die Auferstehung des Fleisches beziehen: *Οὔτε οὖν φύσις τινὸς τῶν γεγονότων, οὔτε μὴν ἀσθένεια σαρκὸς ὑπερισχύει τῆς βουλῆς τοῦ Θεοῦ. Οὐ γάρ ὁ Θεὸς τοῖς γεγονόσιν, ἀλλὰ τὰ γεγονότα ὑποτέτακται τῷ Θεῷ καὶ τὰ πάντα ἐξυπηρετεῖ τῷ βουλήματι αὐτοῦ* 5, 5, 2. p. 729.

seines Wesens treibe, wie auch, dass seine Weisheit, kraft deren er erkennt, wie die Geschöpfe nicht die ganze vollkommene Gottesoffenbarung zu tragen vermögen, ihn bewege, sich nicht plötzlich und nie seinem ganzen Wesen nach, sondern allmälich, stufenweise und zuerst unvollkommen zu offenbaren 4, 38, 1. p. 698. Aber Irenäus wird sich selbst nicht klar darüber, dass er damit eine innergöttliche, dem Wesen Gottes selbst entspringende Nothwendigkeit behauptet, an der jene absolute und inhaltslose Freiheit ihre vernünftige Schranke findet, er sieht nicht, dass er damit jene vorher geläugnete Nothwendigkeit im Wesen Gottes selbst zugiebt. Unvermittelt mit diesem Gedanken stehen daher bei ihm Behauptungen wie die, dass die Weltschöpfung und die göttliche Offenbarung des alten Testaments in keiner Weise auf einem innern Bedürfniss Gottes sich zu offenbaren beruhen, während doch die Liebe zu dem geschöpflichen Wesen, auf die Irenäus die Offenbarung zurückführt, nur ein andrer Ausdruck für dieses innere Bedürfniss ist 4, 14. 15. p. 598—603[1]). Dass die Liebe zu dem Menschen, ehe er vorhanden war, in Gott selbst eine seinem Wesen entstammende Nothwendigkeit sein musste, wenn sie nicht eine Laune war, die ebenso gut hätte unbefriedigt bleiben können, wird völlig übersehen. Während ferner von Irenäus als Grundgedanke und Hauptmerkmal des Christenthums die Verbindung von Gott und Welt und damit ihre innere nothwendige Einheit häufig hervorgehoben wird, stellt er andrerseits den Gnostikern gegenüber beide, zu Gunsten einer willkürlichen Freiheit Gottes, in ein bloss äusseres Verhältniss und befestigt eine unübersteigliche Kluft zwischen Gott und Welt. Wo eine Nothwendigkeit im Weltverlauf und in der Entwicklung der irdischen Dinge anerkannt wird, da geschieht dies stets nur, um gleich darauf diese Entwicklung als eine zeitliche, vergängliche, nicht nothwendige und bleibende darzustellen und die absolute Bedürftigkeit alles Endlichen Gotte gegenüber zu erweisen[2]). Dieselbe Doppelseitigkeit in den

---

[1]) Vergl. Justin, Dial. c. Tryph. 20. Constt. App. I. c. 6. Chrysostomus, adv. Judaeos II. Hieronymus, in Jesaiam I. 12.

[2]) *Τὰ δὲ (ὑπ' αὐτοῦ) γεγονότα, καθὸ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιηκότος· οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα. Καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου. κ. τ. λ.* 4, 38, 1. p. 698.

Aussagen von Gott bei Irenäus, dasselbe Schwanken zwischen der Willkür Gottes einerseits, die er als unbedingte Freiheit der Naturnothwendigkeit der Gnostiker gegenüber stellt, und zwischen der Freiheit andererseits, die eine innere vernünftige Nothwendigkeit in sich schliesst, ergiebt sich auf eine sehr bemerkenswerthe Weise aus seinem Verfahren bei den Beweisen für die Auferstehung des menschlichen Leibes 5, 3. 2—3, p. 722—725. Er beruft sich zunächst ganz einfach auf die absolute Allmacht Gottes[1]), und man sollte meinen, dass nach diesem alle Gegengründe von vorneherein niederschlagenden Zurückgehen auf die schrankenlose Macht und Willkür alle übrigen Gründe überflüssig wären. Wenn nun Irenäus trotzdem unmittelbar darauf einen längeren Beweis dafür giebt, dass der vergängliche Leib des Menschen, das irdische Fleisch, auch an sich des ewigen Lebens nicht unfähig seien, so erkennt man leicht, dass er hier nur dem auch von ihm für gefährlich gehaltenen Einwurf begegnen will, was an sich unmöglich sei und sich selbst widerspreche, könne auch die Allmacht Gottes niemals zu Stande bringen. Man sieht also: auch Irenäus erkennt unbewusst und im Widerspruch mit seiner Grundanschauung die Gesetzmässigkeit und innere Nothwendigkeit im Wesen Gottes und in seinem Wirken in der Welt an. Beide verschiedenen Standpunkte stehen unvermittelt nebeneinander, wenn es am Schluss dieser Betrachtung heisst: *ὅτι γὰρ ἐπιδεκτικὴ ζωῆς ἐστιν ἡ σάρξ, ἐκ τοῦ ζῆν δείκνυται· ζῇ δέ, ἐφ᾽ ὅσον αὐτὴν ὁ Θεὸς θέλει ζῆν. Ὅτι δὲ καὶ ὁ Θεὸς δυνατὸς παρέχειν αὐτῇ τὴν ζωήν, δῆλον. Ἐκείνου γὰρ παρέχοντος ἡμῖν τὴν ζωὴν* (*ζῶμεν*). *Καὶ τοῦ Θεοῦ οὖν δυνατοῦ ὄντος ζωοποιεῖν τὸ πλάσμα τὸ ἑαυτοῦ, καὶ τῆς σαρκὸς δυναμένης ζωοποιεῖσθαι, τί λοιπὸν τὸ κωλύον αὐτὴν μετέχειν τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ μακαρία* (besser wohl *μακρὰ*) *καὶ ἀτελεύτητος ζωὴ ὑπὸ Θεοῦ διδομένη;* 5, 3, 3. p. 725.

Irenäus zeigt also auf der einen Seite eine Neigung zur Anerkennung der Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit des

---

[1]) Refutant igitur (Gnostici) potentiam Dei et non contemplantur quod est verbum (sc. 2. Cor. 12, 7 sq.), qui infirmitatem intuentur carnis, virtutem autem ejus, qui suscitat eam a mortuis, non contemplantur. *Εἰ γὰρ τὸ θνητὸν οὐ ζωοποιεῖ, καὶ τὸ φθαρτὸν μὴ ἀνάγει εἰς ἀφθαρσίαν, οὐκ ἔστι δυνατὸς ὁ Θεός. κ. τ. λ.* 5, 3, 2. p. 722.

Weltverlaufs und der göttlichen Offenbarungsthätigkeit, er stellt sogar einen Satz auf, welcher der Willkür und schrankenlosen Allmacht Gottes grade entgegengesetzt zu sein scheint, wenn er sagt: *ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ Θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον* 4, 4, 2. p. 568; und wenn er darauf, sich auf ein bekanntes Wort eines andern Kirchenlehrers berufend, fortfährt: et bene qui dixit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum; mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum, so lässt sich auch dieser Satz nicht anders verstehen, als dass die unendliche, schrankenlose Macht und das absolute Wesen Gottes durch seine Offenbarung im Worte von Ewigkeit[1]), d. h. durch die Entfaltung seines Wesens in der Endlichkeit, in der irdischen Welt, in den nothwendigen Schranken derselben, in den Gesetzen des irdischen Verlaufs, sich selbst und seiner Wirkungsweise eine Schranke auferlegt habe, dass also die Gesetze des Geschehens selbst Offenbarungen des göttlichen Wesens sind, denen dann Gott, ohne sich selbst zu widersprechen, unmöglich zuwider handeln kann. Aber konsequent hat Irenäus dieses Verhältniss zwischen Gott und Welt, wie gesagt, nirgends durchgeführt, denn wird auch nach dem eben Mitgetheilten die Ewigkeit göttlicher Offenbarung durch das Wort im Princip ausgesprochen, so wird doch im einzelnen Falle die Schöpfung und die Manifestation des göttlichen Willens unabhängig davon betrachtet und nicht mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes abgeleitet oder in nothwendiger Verbindung mit ihm gedacht[2]). So zeigt sich an diesem Punkte deutlich, dass es der Theologie des Irenäus an konsequenter und tiefer Durchdenkung der Voraussetzungen fehlt, auf welchen der kirchliche Glaube ruht, den er den Gnostikern gegenüber verficht.

---

[1]) 4, 6, 7. p. 577. 4, 6, 1. p. 573. 4, 7, 4. p. 579 u. s. w.

[2]) So z. B. 4, 14, 1. p. 598: Igitur initio non quasi indigens Deus hominis (besser wohl hominem) plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo.

II. Die Lehre von der göttlichen Offenbarung.

a. Die Offenbarung im Allgemeinen.

Irenäus betont es, wie wir sahen, häufig sehr entschieden, dass das Wesen Gottes an sich nicht erkennbar sei, und er hebt als einen Hauptmangel des dem Christenthum feindlichen Judenthums hervor, dass es meinte, Gott *καθ' ἑαυτὸν*, per se ipsum und sine verbo erkennen zu können 4, 7, 4. p. 579, während doch Gott seiner unendlichen Grösse und seinem an sich seienden Wesen nach niemals von den Menschen erkannt werden könne[1]), wie ja schon das alte Testament lehre, dass Jeder, der Gott sehe, sterben müsse[2]). Wie wir soeben erkannten, ist Irenäus zu dieser energischen Wahrung des transcendenten Wesens Gottes durch seinen Gegensatz gegen den Gnosticismus gedrängt, welcher die monotheistische und moralische Grundlage des Christenthums gefährdete. Aber ein christlicher Kirchenlehrer konnte dabei unmöglich stehen bleiben, das Christenthum hat ja sein Wesen in der Gewissheit einer vollkommenen Offenbarung Gottes in der Welt und in der Menschennatur, und der Gnosticismus selbst, wie falsch und verkehrt auch seine Voraussetzungen und seine Methode waren, hatte doch in der einen Forderung völlig Recht, dass das Christenthum sich allen früheren Religionen gegenüber als die höchste Stufe der göttlichen Offenbarung erweisen musste, und dieser Forderung konnten sich daher auch die Kirchenväter nicht entziehen. Sie mussten von dieser Seite die Ueberlegenheit des Christenthums über die Religion des alten Testaments, in der das transcendente Wesen Gottes ja schon vollkommen rein gelehrt wird, erweisen. Dies führt uns auf die Lehre der Kirche von der göttlichen Offenbarung durch den Logos oder von der Selbstunterscheidung Gottes in das

---

[1]) (Deus) in agnitionem venit hominibus: (in agnitionem autem non secundum magnitudinem nec secundum substantiam; nemo enim mensus est eam nec palpavit; sed secundum illud ut sciremus etc.) 3, 24, 2 p. 553. Vergl. 4, 19, 2. 3. p. 620 ff. — Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem 4, 20, 1. p. 522. Vergl. 4, 20, 9. p. 629. 4, 20, 11. p. 630.

[2]) Secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam „nemo videbit Deum et vivet"; incapabilis enim Pater. 4, 20, 3. p. 625.

nie zu ergründende, absolute und transcendente Wesen, diese ewige Voraussetzung alles Seienden, und in die andere, immanente, offenbarende Seite seines Wesens, den Logos, durch den dasselbe in den Bereich menschlicher Erkenntniss und überhaupt der Sinnlichkeit und Sichtbarkeit kommt. Wenn diese Unterscheidung im Wesen Gottes als das Charakteristikum des christlichen Gottesbegriffes gegenüber dem alttestamentlichen angesehen werden muss, und wenn ferner die Entwickelung der Logos- und der auf ihr beruhenden Trinitätslehre der Hauptgegenstand der christlichen Spekulation und der kirchlichen Verhandlungen in den ersten Jahrhunderten gewesen ist, so ist es von ganz besonderem Interesse, den Standpunkt der Entwicklung dieser Lehre in der wichtigen Uebergangszeit, in der Irenäus lebt, aus seiner Begründung derselben zu erkennen.

Wenn nun aber schon vorher hervorgehoben wurde, dass Irenäus sich vor Allem und mit Recht gegen den Gedanken wahrt, Gott könne jemals durch eine ausser ihm liegende Macht zur Offenbarung seines Wesens gezwungen werden und dieselbe dürfe niemals aus einem Mangel, einer *ἀποϱία*, abgeleitet werden, so ist schon hierin die Grundlage seines Offenbarungsbegriffes gegeben: nur im Wesen Gottes selbst kann die treibende Macht und der hervorbringende Grund seiner Offenbarung liegen, und zwar muss dieser Grund nicht in irgend welcher Naturnothwendigkeit gesucht werden, wie bei den Gnostikern, er ist vielmehr rein sittlich, er ist im Willen Gottes zu suchen[1]). Dieser absolut gute Wille Gottes ist seine Sehnsucht, Geschöpfe an seiner Fülle theilnehmen zu lassen, es ist die Liebe[2]). Wird die Offenbarung Gottes aber

---

[1]) Est substantia omnium voluntas ejus 2, 30, 9. p. 400.

[2]) *Περὶ τὸν Θεὸν δύναμις ὁμοῦ καὶ σοφία καὶ ἀγαθότης δεικνύται· δύναμις μὲν καὶ ἀγαθότης, ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα ἑκουσίως κτίζειν τε καὶ ποιεῖν· σοφία δέ, ἐν τῷ εὔϱυθμα, ἐμμελῆ, καὶ ἐγκατάσκευα τὰ γεγονότα πεποιηκέναι. Ἅτινα διὰ τὴν ὑπεϱβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὔξησιν πϱοσλαβόντα, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμένοντα, ἀγεννήτου δόξαν ἀποίσεται, τοῦ Θεοῦ ἀφθόνως χαϱιζομένου τὸ καλόν.* 4, 38, 3. p. 700. — Insbesondere heisst es von der Schöpfung des Menschen: Secundum enim benignitatem suam bene dedit bonum, et similes sibi suae potestatis homines fecit 4, 38, 4. p. 702. — Ferner heisst der Mensch ein exceptorium bonitatis et organum clarificationis (Dei) 4, 11, 2. p. 590.

so als freie Selbstmittheilung des göttlichen Wesens aufgefasst, so muss die gesammte Welt des Geschaffenen und es muss insbesondere die Erscheinung des Heils im Christenthum unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden. Das Endliche und Irdische darf dann vom unendlichen Wesen Gottes nicht so getrennt sein, dass es nur durch besondere Boten Gottes, durch Engel, oder durch besondere Begabung mit dem heiligen Geist in einzelnen Fällen mit ihm in Verbindung kommt, sondern im eigenen Wesen Gottes muss eine Unterscheidung angenommen werden, durch die seine fortwährende und ganze Verbindung mit der Endlichkeit möglich wird. Auf der Hervorhebung dieser zweiten der Endlichkeit zugekehrten Seite des göttlichen Wesens beruht das christliche Offenbarungsprincip, durch welches sowohl die Schöpfung der Welt und ihre Erhaltung, als auch überhaupt die natürliche wie die ausserordentliche Gottesoffenbarung vermittelt gedacht, und dessen volle Entfaltung in der Person und in dem Werke Jesu angeschaut wird. An den Bestimmungen der Kirchenlehrer über die Art und Weise der Gottesoffenbarung in Christo lässt sich darum ihr mehr oder weniger klares und fortgeschrittenes Bewusstsein von der Eigenthümlichkeit des christlichen Gottesbegriffes erkennen, und deshalb muss auch hier schon, wo nur von dem christlichen Offenbarungsprincip im Allgemeinen die Rede sein soll, zugleich von der Person und dem Werke Jesu gehandelt werden, ehe des Irenäus ganze Lehre über diese beiden Gegenstände ausführlich vorgetragen wird. Die Bedeutung, welche Irenäus der Offenbarung Gottes im Evangelium zuweist, ist von entscheidender Wichtigkeit für die Bestimmung seines Offenbarungsbegriffes und damit des christlichen Gottesbegriffs bei Irenäus überhaupt.

Es ist zunächst hervorzuheben, dass Irenäus in der Person Christi nicht mehr bloss, wie der Apostel Paulus[1]), das höchste geistige Princip, das *πνεῦμα* anschaut, als welches in ihm Fleisch geworden ist, wie die *σάρξ* in dem ersten Menschen. Irenäus ist aber noch weit entschiedener über die ebionitische Ansicht der apostolischen Väter, eines Hermas und Clemens Romanus sowie auch der pseudoklementinischen Homilien hinaus, welche den unbestimmten Begriff des *πνεῦμα*

[1]) Nach 2. Cor. 3, 17 und sonst.

entweder als eines Engels oder als des allgemeinen Offenbarungsprincipes auf die Person Jesu anwendeten, und bei denen von einer Wesensgleichheit des Logos mit Gott und von der Identifizirung desselben mit der Person Jesu noch gar nicht die Rede war. Er steht vielmehr in dem Stadium der Entwicklung des christlichen Gottes- und Offenbarungsbegriffes, in welchem der alexandrinische Logosbegriff durch das Johannesevangelium schon fast zu einem Gemeingut der christlichen Kirche geworden war. Nicht mehr das alttestamentliche Princip des Geistes Gottes, sondern der durch die Weisheitsschriften des alten Testaments zwar auch ihrerseits vorbereitete, aber wesentlich heidnische und philosophische Logosbegriff wurde schon damals fast allgemein auf Christum angewendet und dadurch eine Ergänzung des abstrakten jüdischen Monotheismus durch ein heidnisches Element vorgenommen, so dass dann nothwendig das *πνεῦμα* als das dritte in der Gottheit zu unterscheidende Moment für sich und neben den *πατήρ* und *λόγος* gestellt werden musste. Wenn es feststeht, dass das Christenthum der ersten Jahrhunderte in den Bestimmungen über die Person Jesu Christi das Bewusstsein seines eignen Inhaltes, seines absoluten Werthes, niederlegte, so ist es von grössestem Interesse zu sehen, dass in der dogmatischen Entwicklung von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an kein Begriff mehr für Christus zu genügen schien als der auf ihn angewandte Logosbegriff, und „es ist in der That bemerkenswerth, welchen allgemeinen Anklang die Logosidee fand, sobald sie mit der Person Christi in diese bestimmte Verbindung gesetzt war, es war, wie wenn das christliche Bewusstsein in dieser erst den Haltpunkt gefunden hätte, welcher ihm bisher noch fehlte“[1]).

Dass aber der Begriff des Logos als eines gottgleichen Wesens und seine Anwendung auf die Person Christi in die Kirchenlehre aufgenommen wurde, dass nicht bloss, wie schon durch den Apostel Paulus geschehen war, nach der praktischen Seite sondern auch auf theoretischem Gebiet mit dem Judenthum völlig gebrochen wurde, dass eine Selbstunterscheidung im Wesen Gottes, eine Selbstmittheilung seines ganzen We-

---

[1]) **Baur**, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. I. Band. Erste Abtheilung. Leipzig 1865. S. 244.

sens an die Menschheit klar herausgearbeitet und zu einem nothwendigen Bestandtheil des kirchlichen Bewusstseins wurde, dies ist wiederum in erster Linie dem Anstoss, den der Gnosticismus gab, und der Selbstbesinnung der Kirche zu danken, zu der er die Veranlassung war. In den gnostischen Systemen erscheint ja die Religionsgeschichte gradezu als eine Geschichte, als eine Entwicklung des göttlichen Wesens selbst, ihr Gottesbegriff und alle gnostischen Systeme beruhen durchaus auf dem Grundgedanken einer Selbstmittheilung und Vermittelung Gottes mit der Endlichkeit, während doch andererseits ihre Gedanken keineswegs ohne die grösseste Gefahr für das Christenthum ohne Weiteres im kirchlichen Bewusstsein Eingang finden konnten. In den Systemen des Basilides und Valentin namentlich fällt ja das Wesen Gottes durch seine Selbstmittheilung wieder in eine Unzahl einzelner Momente oder *προβολαί* auseinander, die Einheit Gottes und daher auch die Einheit seiner Offenbarung geht verloren, das Wesen Gottes löst sich in einen zeitlichen, den irdischen Beschränkungen unterworfenen, Process auf. Gegen dieses Verlassen des christlichen Gottesbegriffs kann Irenäus, wie wir dies nicht anders erwarten dürfen, im Interesse der Einheit und absoluten Erhabenheit des Wesens Gottes nur auf's Energischste protestiren, denn durch diese Herabziehung Gottes in eine menschenähnliche Entwicklung war in der That die christliche Frömmigkeit und die kirchliche Weltanschauung in ihrem Grunde gefährdet[1]). Aber trotzdem war der Gnosticismus von durchgreifendstem Einfluss auf die Gestaltung des kirchlichen Gottesbegriffs. Die kirchliche Entwicklung war zur Zeit des Irenäus weit genug vorgeschritten, um diese Gefahr eines Rückfalles in die heidnische Gottesanschauung zu überwinden und den Gnosticismus nur zur weitern Ausbildung des eigenthümlich christlichen Gottesbegriffes anzuwenden. Irenäus ist daher trotz seiner nur feindlichen Stellung zur Gnosis weit entfernt davon, nun deshalb etwa wieder zu dem abstrakten Monotheismus des alten Testaments zurückzukehren, die ebionitische Gottesanschauung und Lehre von Christo zu adop-

[1]) Necessitas erit in impietatem cadere talem sententiam 2, 1, 5. p. 281. — Ausserdem ist vom zweiten Buch namentlich c. 13 u. 14 zu vergleichen.

tiren oder sie auch nur, wie noch Justin that, neben der kirchlichen zu dulden[1]); sondern jener Rückfall in den Polytheismus ist für ihn, wenn er sich auch dessen selbst nicht klar bewusst ist, nur ein um so stärkerer Grund zur vollen unverkürzten Gleichstellung einerseits des Logos mit dem Wesen Gottes wie andrerseits der Person Christi mit dem Logos. Er gehört namentlich darum auf lehrhaftem Gebiet zu denen, welche einen grossen Fortschritt und den Uebergang zu einem neuen Stadium der dogmatischen Entwicklung in der Kirche bezeichnen, weil er sich durch die unreifen und unbesonnenen Ausschreitungen der gnostischen Systeme, deren Bekämpfung sein Lebenswerk war, nicht zu einem Aufgeben des neuen Weges, welchen die dogmatische Entwicklung durch den Logosbegriff und seine Anwendung auf die Person Jesu beschritten hatte, bewegen liess, sondern umgekehrt grade deshalb mit um so grösserer Klarheit und Entschiedenheit alle Bestimmungen feststellte, die ihm zur Wahrung der Grundforderungen des Christenthums, zur Festhaltung und Geltendmachung des eigenthümlich christlichen Gottes- und Offenbarungsbegriffes nothwendig schienen. Nicht schöpferisch und neugestaltend, wohl aber reinigend, ausscheidend und auf das rechte Maass zurückführend hat er auch auf diesem Hauptpunkt der dogmatischen Entwicklung gewirkt. Er hebt darum in erster Linie, namentlich gegenüber der marcionitischen Trennung der alttestamentlichen von der christlichen Offenbarung und gegenüber der Zerreissung derselben in den meisten gnostischen Systemen, die Einheit der Gottesoffenbarung aller Zeiten und aller Orte hervor, aber er folgert daraus nicht, dass auch die in Jesu gegebene Offenbarung mit der der Propheten und Lehrer des alten Testaments auf einer Stufe stehe, sondern hebt es um so entschiedener hervor, dass in Jesu das g a n z e Wesen Gottes, der göttliche Logos selbst Fleisch geworden sei und folgert nun daraus, dass auch alle früheren, nur vorbereitenden Offenbarungen durch Vermittelung desselben Logos geschehen seien. Er bezeichnet es als den allgemeinen Zweck der Fleischwerdung des Wortes, dass dadurch Gott selbst den Menschen sichtbar und erkennbar geworden sei, er sieht in ihr die Erfüllung dessen, was alle

[1]) Dialog. c. Tr. c. 48. 49.

früheren Gottesoffenbarungen nur vorbereiteten, die zur That und Wahrheit gewordene Einheit des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur[1]). Er macht einen prinzipiellen Unterschied zwischen allen früheren Offenbarungen Gottes und der Fleischwerdung des Wortes und hebt insbesondere von der Offenbarung des göttlichen Willens im alttestamentlichen Gesetz und bei den Propheten hervor, dass sie Gott nur von Seiten seiner Heiligkeit und seines eifernden Zornes gezeigt haben, dass dagegen die Ankunft des Wortes im Fleisch durch die Milde und Sanftmuth, durch seine Erniedrigung in die menschlichen Verhältnisse, erst die Einheit der Menschen mit Gott ermögliche[2]). Auf dieser Annahme der vollen und unbedingten Selbstmittheilung des göttlichen Wesens an das menschliche Geschlecht beruht auch die später zu behandelnde Erlösungslehre des Irenäus, und dieselbe fundamentale Wahrheit des Christenthums sieht er auch allegorisch schon im alten Testament vorgebildet, z. B. in der Vermischung der beiden Töchter des Lot, dieser Repräsentantinnen des Fleisches, mit dem Vater, dem Abbilde des Geistes Gottes[3]), und über-

---

[1]) Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones, hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem, et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemtor Dei, et ut semper haberet ad quod proficeret; visibilem autem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totum deficiens a Deo homo cessaret esse. Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei. Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea, quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum 4, 20, 7. p. 628. Vergl. 4, 20, 9. p. 629 und das Folgende.

[2]) Per haec enim (nämlich die Erscheinungen Gottes vor Elias) et prophetes (Elias) valde indignans propter transgressionem populi et propter interfectionem prophetarum edocebatur mitius agere, ac secundum hominem adventus Domini significabatur futurus post illam legem, quae data est per Moysen, mitis et tranquillus, in quo nec calamum quassatum confregit nec linum fumigans exstinxit 4, 20, 10. p. 630 ff. Vergl. 4, 22, 1. p. 637.

[3]) Erlösungslehre 3, 18, 1—7. p. 516 ff. — Ferner: Totum autem significabatur per Lot, quoniam semen Patris omnium, id est Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo: per quam commixtionem et unitatem duae synagogae, id est, duae congregationes fructificantes ex patre suo filios vivos vivo Deo 4, 31, 2, p. 663.

haupt ist der Gedanke, dass im Christenthum die endgültige, alle früheren Gottesoffenbarungen rekapitulirende und vollendende Selbstmittheilung Gottes gegeben ist[1]), dass es den Abschluss einer vom Beginn der Geschichte des Menschengeschlechts an vorbereiteten Einigung der göttlichen und menschlichen Natur enthält[2]), einer der am häufigsten wiederkehrenden und am mannigfaltigsten ausgeprägten Gedanken der irenäischen Theologie. In ihm spricht sich am Unmittelbarsten das Bewusstsein von der universalen Bedeutung des Christenthums und der Erscheinung Christi aus.

Je entschiedener Irenäus aber diese Einzigkeit und Erhabenheit der Offenbarung Gottes in Jesu hervorhebt, um so wichtiger ist es, dass er den Zusammenhang des Christenthums mit allem Vorchristlichen nicht in der maasslosen und ungeschichtlichen Weise der Gnostiker zerreisst, dass er die vorchristliche, namentlich die alttestamentliche Gottesoffenbarung nicht etwa als das Werk eines niederen Wesens, des Demiurgen oder der Engel ansieht, sondern die Einheit der göttlichen Offenbarungen aller Zeiten festgehalten wissen will. Ebenso häufig wie er die Unvergleichlichkeit und den absoluten Werth des Christenthums als der vollen Offenbarung des Logos hervorhebt, ebenso stark betont er auch die allgemeine und vorchristliche Wirksamkeit des Logos und tritt dadurch in den entschiedensten Gegensatz gegen die Gnostiker, namentlich gegen Marcion[3]). Das scheinbar gegen

---

[1]) 4, 20, 2. p. 623. ib. 4. p. 624. 4, 33, 4. p. 668. 5, 2, 1. p. 717.

[2]) Est autem hic Verbum ejus, Dominus noster Jesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungat principio, id est, hominem Deo 4, 20, 4. p. 624. Ferner wird im Folgenden die Fleischwerdung als eine commixtio et communio Dei et hominis bezeichnet.

[3]) Enarrat ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem consequenter et composite ostenderit humano generi, apto tempore ad utilitatem 4, 20, 7. p. 627. — Non in una figura nec in uno charactere videbatur videntibus eum, sed secundum dispensationum ejus causas sive efficaciam, sicut in Daniele scriptum est. Es werden dann verschiedene Arten und Formen der Erscheinung und Offenbarung Gottes durch den Logos an Daniel und an der Apokalypse aufgezeigt und daraus der Schluss gezogen: Sic semper Verbum Dei velut lineamenta rerum futurarum

diesen Zusammenhang der Offenbarung aller Zeiten zu gebrauchende Wort Jesu Matth. 11, 27: Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, modificirt er zu diesem Zweck. Er sagt nämlich: agnitio enim Patris, Filius; agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata: et propter hoc Dominus dicebat: Nemo cognoscit Filium, nisi Pater, neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit[1]). „Revelaverit“ enim non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperit Verbum manifestare Patrem, quum de Maria natus; sed communiter per totum tempus positum est. Ab initio enim assistens Filius suo plasmati revelat omnibus Patrem, quibus vult et quemadmodum vult Pater; et propter hoc in omnibus et per omnia unus Deus Pater (et unum Verbum, Filius) et unus Spiritus et una salus omnibus credentibus in eum 4, 6, 7. p. 577. Aus demselben Grunde setzt Irenäus ohne Weiteres als Subjekt messianischer oder von ihm für messianisch gehaltener Stellen des alten Testaments den Logos ein, z. B. Ps. 109, 2. 2, 28, 7. p. 387. oder Jes. 53, 8. 2, 28, 5. p. 385, und überhaupt bezeichnet er den Sohn vielfach ausdrücklich als das Organ und den Vermittler der Offenbarung Gottes im alten Bunde, z. B. 3, 6, 1—4. p. 442 ff.

Wir sehen, der Offenbarungsbegriff des Irenäus hält maassvoll die Mitte zwischen den Extremen des Ebionitismus, der dem Christenthum nicht gerecht wurde, und des Gnosticismus, der es verflüchtigte. Er zeigt das richtige Gefühl und den klaren Blick des Irenäus wie für die ganze Würde und unvergleichliche Bedeutung des Christenthums so auch für seine geschichtliche Bedingtheit.

Können wir jedoch dem hier entwickelten Offenbarungsbegriff des Irenäus, der wesentlich durch den Gegensatz gegen Extreme bestimmt ist, welche für die Kirche die grösseste Gefahr bergen, die Anerkennung des vorsichtigen Maasshaltens zwischen diesen Extremen nicht versagen, so darf doch eine andere Seite dieses Lehrstücks, auf die Ritschl aufmerksam

---

habet, et velut species dispositionum Patris hominibus ostendebat, docens nos quae sunt Dei 4, 20, 11. p. 630—632.

[1]) Am Anfange desselben Capitels steht die kanonische Lesart: et cui voluerit Filius revelare § 1. p. 573.

gemacht hat, nicht übersehen werden. Irenäus tritt mit diesem Offenbarungsbegriff nicht nur in Gegensatz zum Gnosticismus, er verlässt damit auch theilweise den Boden, auf den der Apostel Paulus das Christenthum gestellt hatte. Paulus lehrt bekanntlich, dass das Gesetz des alten Testaments durch Engel gegeben worden sei Gal. 3, 19 (Vergl. Hebr. 2, 2., Apostelgesch. 7, 53), und stellt dadurch offenbar die alttestamentliche Offenbarung ebensoweit unter die christliche, wie die Engel unter dem Logos stehen. Wenn nun Irenäus, wie wir sahen, auch in der Offenbarung des alten Bundes allein den Logos erkennt, so schwächt er dadurch ebenso wie Clemens und Origenes den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, den der Apostel Paulus statuirt hatte, ab und stellt sie trotz seiner Betonung der unbedingten Erhabenheit des Evangeliums doch thatsächlich auf Eine Stufe. Es ist zwar nicht richtig, wenn behauptet wird, Irenäus entferne sich dadurch weiter vom Paulinismus als Justin der Märtyrer (vielmehr fällt auch bei Justin der sittliche Inhalt des Gesetzes der Sache nach mit dem Evangelium zusammen), wohl aber muss anerkannt werden, dass sich an diesem Punkte auch auf theoretischem Gebiet der mächtige Einfluss zeigt, den der gesetzliche Standpunkt auf die Bildung der altkatholischen Kirche ausgeübt hat. Wie weit Irenäus vom Paulinismus entfernt ist, das zeigt am deutlichsten der Umstand, dass er sich dieses Gegensatzes gegen den Apostel gar nicht bewusst ist. Wäre es der Fall gewesen, so würde er auf andre Weise irgendwie die christliche Offenbarung vor einer Vermengung mit dem vorchristlichen Standpunkt des Gesetzes gewahrt haben.

b. Die Lehre vom Logos.

Ist somit sowohl die Erhabenheit der Offenbarung Gottes in Christi Person und Werk über alle früheren Gottesoffenbarungen als auch die vorchristliche, allgemeine, über die Zeit erhabene Wirksamkeit des in ihm Fleisch gewordenen Princips als Lehre des Irenäus festgestellt, so frägt es sich weiter, in welches Verhältniss Irenäus den Logos zu Gott selbst setzt, und wieweit er hierin schon der künftigen dogmatischen Entwicklung vorgearbeitet hat. Werfen wir auch hier einen Blick rückwärts auf die Entwicklung dieser Lehre bis zu Irenäus, so finden wir, dass sie in den Schriften von

Justin, Tatian, Theophilus und Athenagoras schon auf dem Punkt angekommen ist, wo der Logos, wie einerseits mit der Person Jesu, so andrerseits mit Gott identificirt und wo also auch eine vorweltliche Existenz des Logos angenommen wurde. Aber alle die genannten Kirchenlehrer sprechen trotzdem von einer Zeugung des Logos aus Gott in der Zeit, sie nehmen einen bestimmten Zeitpunkt an, in welchem, was Gott von Ewigkeit her in sich trug, der Logos, zu einem selbstständigen göttlichen Wesen wurde, so namentlich Theophilus ad Autolyc. 2, 10. Tatian, or. c. gentes c. 7. Justin, Apol. 1, 13. Dial. c. Tryph. c. 61. Wie die Welt, ehe sie Wirklichkeit wurde, ideell und der Potenz nach schon in Gott lag, so war auch der Logos als der Inbegriff alles Geschaffenen, schon ehe er eine selbstständige Substanz, ein Wesen für sich wurde, als Möglichkeit in Gott vorhanden. Daher stammt die Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Wie der gedachte Begriff erst durch das Aussprechen zu seiner vollen Existenz gelangt, wie aber auch das gesprochene Wort nothwendig zugleich als Begriff existirt und vorher existirt hat, so musste der Logos, der ideell von Ewigkeit her in Gott vorhanden war, nothwendig hervortreten, sich in der Weltschöpfung offenbaren und ein selbstständiges Dasein empfangen, aus einem *ἐνδιάθετος* zu einem *προφορικός* werden, aus der Idee zur Wirklichkeit gelangen. Der Augenblick seines Hervortretens aber war der Augenblick der Weltschöpfung, denn diese ist auf das Wort Gottes entstanden und ist der organische, zusammenhängende Ausdruck seines Wesens, gleichsam sein gesprochenes Wort. In ähnlicher Weise wie Theophilus den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, unterscheidet auch Tertullian den Sohn Gottes, sofern er ist conditus primum ad cogitatum, d. h. sofern er als Idee vorhanden ist, und sofern er zweitens ist dehinc generatus ad effectum, d. h. sofern er in die Wirklichkeit getreten ist adv. Prax. c. 6, 7.

Es ist klar, dass diese Vorstellung von dem früheren und späteren Verhältniss des Sohnes zum Vater die der Emanation ist, die sich von der Art und Weise, wie die Gnostiker die Aeonen aus Gott emaniren liessen, nur so unterscheidet, dass hier der Eine Logos an die Stelle einer unbestimmten Zahl von Aeonen getreten ist. Insbesondere hatte Basilides den *νοῦς* und den *λόγος* in ganz dasselbe Verhältniss gestellt wie

die Kirchenlehrer den λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, und hatte sich mit ihnen für diese Unterscheidung auf die Analogie des Unterschiedes des gedachten und gesprochenen Wortes berufen. Tertullian hat diese Berührung der kirchlichen mit der gnostischen Vorstellung wohl gefühlt und ausdrücklich bestätigt, wenn er das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater, ebenso wie die Emanation der Aeonen der Gnostiker aus dem βυθός, eine προβολή, eine prolatio nennt und nur behauptet, die Häretiker hätten diesen Begriff erst der kirchlichen Wahrheit entnommen adv. Prax. c. 8[1]). Doch hatten die genannten Kirchenlehrer sehr wohl ein Bewusstsein davon, dass diese ihre emanatistischen Vorstellungen von der zeitlichen Entstehung des Logos aus Gott mit dem reinen Begriff der Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes wie auch des Logos nicht vereinbar seien. Sie suchten sich daher dagegen zu verwahren, dass mit diesem Hervorgehen des Logos aus Gott eine Verminderung der Substanz Gottes eingetreten sei. Es sei dies ebenso wenig der Fall als das Sprechen eines vernünftigen Wortes unsre Vernunft oder das Anzünden eines Gegenstandes an einem Licht oder an einer Fackel die Substanz dieses Lichtes vermindere. Ja Athenagoras geht schon, um die anstössige emanatistische Vorstellung zu vermeiden, soweit, dass er unter der Erzeugung des Logos oder seinem Hervorgehen aus dem Vater nicht mehr ein Hervortreten desselben aus der Idee in die Wirklichkeit, nicht die Lostrennung eines selbstständigen Daseins, was bisher ideell in Gott geruht hatte, verstanden wissen will, sondern nur die Aeusserung der weltschöpferischen und weltbildenden Thätigkeit des Logos im Unterschiede von seiner Eigenschaft als Urbild und Idee alles Seienden. Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός sind also bei ihm nicht mehr zwei verschiedenartige Wesen sondern die zwei zu unterscheidenden Seiten seines Wesens Legatio c. 10. Doch scheint freilich Athenagoras über dieser Hervorhebung der Ewigkeit des Logos und seiner Einheit mit

---

[1]) Hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, id est, prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, alium atque alium aeonem de aeone producens: primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto, et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur; imo haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret.

dem Vater die persönliche Existenz des Logos neben Gott aufgegeben zu haben, da er vom Sohne nur sagt, er sei der Verstand und die Vernunft, der *νοῦς* und *λόγος* des Vaters.

Unterscheidet sich Irenäus in seiner Lehre vom Verhältniss des Sohnes zum Vater in diesem letzteren Punkte auf jeden Fall sehr entschieden von Athenagoras, so steht er diesem Kirchenlehrer in seiner Abwehr gegen alle emanatistischen Vorstellungen am nächsten. Er erklärt sich aus dem oben angeführten Grunde klar und deutlich gegen die *προβολή* oder die Emanation der Aeonen der Gnostiker aus dem *βυθός*, er sieht in dieser Vorstellung eine falsche Uebertragung menschlicher Analogien auf Gott und eine unberechtigte Anmaassung eines Wissens von Seiten der Gnostiker, welches Gott sich allein vorbehalten hat und worüber die Schrift nichts lehrt 2, 28, 1—4 p. 381 ff. Aber er weist ebenso energisch die Vorstellung von einer zeitlichen prolatio des Logos aus Gott ab, indem er fortfährt: non intelligitis, quia in homine quidem, qui est compositum animal, capit (*ἐνδέχεται*) hujusmodi dicere, sicut praediximus, sensum hominis et ennoeam hominis; et quia ex sensu ennoea, de ennoea autem enthymesis, de enthymesi autem l o g o s; (quem autem logon? aliud enim est secundum Graecos logos, quod est principale quod excogitat; aliud organum, per quod emittitur logos) et aliquando quidem quiescere et tacere hominem, aliquando autem loqui et operari. Es findet in gleichem Maasse Anwendung auf die Emanation des Einen Logos aus Gott wie auf die der gnostischen Aeonen, wenn er in diesem Zusammenhange weiter auseinander setzt, dass solche menschlichen Affecte und Wechsel der Thätigkeit und des Zustandes auf Gott nicht angewendet werden dürften, da Gott stets ganz Verstand, ganz Vernunft, ganz Geist sei. Die Unterscheidung zwischen Gedanke und Wort beim Menschen entstamme seiner Unvollkommenheit, Gott dagegen sei jeder Zeit ganz Logos und ganz Verstand [1]). Dieselbe Ab-

[1]) Cogitatio enim ejus logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronunciat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens. Similiter autem rursus et de Logo tertiam prolationem ei a Patre donans, (unde et ignorat magnitudiuem ejus) porro et longe Logon a Deo separavit. Et propheta quidem ait de eo: Generationem ejus quis enarrat? Vos autem generationem ejus ex patre divinantes, et verbi hominum per linguam

neigung des Irenäus gegen irgendwelche näheren Bestimmungen über das Hervorgehen des Logos aus dem Vater, dieselbe principielle ἐποχή des Urtheils in dieser Frage tritt in dem bitteren Spott hervor, mit dem er denen, die etwas Bestimmtes darüber zu wissen vermeinten, antwortet. Er hält ihnen entgegen, dass es durchaus nichts Neues, sondern etwas Allbekanntes sei, wenn sie es als eine tiefe Weisheit verkündigten, dass beim Menschen das Wort aus dem Gedanken und Sinn hervorgehe; wenn sie dieses menschliche Verhältniss aber auf den ewigen und unendlichen Gott anwendeten, so thäten sie, als hätten sie bei der Geburt dessen, den sie selbst als unaussprechlich und unnennbar bezeichneten, Hebammendienste geleistet 2, 28, 6. p. 386 f.

Schon aus dieser, allerdings direct nur gegen die Gnostiker gerichteten, Polemik ergiebt sich mit Sicherheit, dass Irenäus den Logos oder Sohn, welchen er stets als das alleinige Princip der göttlichen Offenbarung bezeichnet, in einem ewig sich gleichbleibenden Verhältniss zu Gott denkt, welches jeden Gedanken an eine zeitliche Emanation ausschliesst. Es lässt sich dies mit Sicherheit aus den angeführten Stellen schliessen [1]), und es ist in folgenden Worten klar und bündig ausgesprochen: semper (autem) coexistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus 2, 30, 9. p. 401 und ferner: ostendimus enim, quia non tunc (bei der Menschwerdung) coepit Filius Dei, existens semper apud Patrem 3, 18, 1. p. 517. Nur um dieses ewig sich gleichbleibende Verhältniss von Vater und Sohn gegen jeden Angriff zu wahren, vertheidigt Irenäus in den schon vorher wegen eines anderen Punktes erwähnten Worten Matth. 11, 27: Niemand kennt den Sohn, als nur der Vater, und Niemand kennt den Vater, als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, die kanonische Lesart mit dem Präsens ἐπιγινώσκει gegen das Präteritum, welches die Gnostiker lasen 4, 6, 1—7. p. 572—577. Lehrten die Gnostiker,

---

factam prolationem transferentes in verbum Dei, juste detegimini a vobis ipsis, quod neque humana neque divina noveritis 2, 28, 5. p. 385 fg.

[1]) Besonders aus den Worten: Deus autem totus existens mens et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus Logos etc. l. c.

dass erst mit der Herabkunft des oberen Christus auf den irdischen Jesus seine Erkenntniss des Vaters begonnen habe, so widerlegt sie Irenäus mit dem Nachweise, dass der Logos das ewige Offenbarungsprincip Gottes sei, welches, wie in seiner irdisch-persönlichen Erscheinung, so schon im alten Testament und in der Schöpfung und ewig und zu allen Zeiten das Wesen Gottes offenbart: etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum et per mundum fabricatorem mundi Dominum et per plasma eum, qui plasmaverit, artificem et per Filium eum Patrem, qui generaverit Filium 4, 6, 6. p. 575 fg. und ferner: omnia autem Filius administrans Patri, perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere Deum. Agnitio enim Patris Filius; agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata. — — — Ab initio enim assistens Filius suo plasmati revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater; et propter hoc in omnibus et per omnia unus Deus Pater (et unum Verbum, Filius) et unus Spiritus et una salus omnibus credentibus in eum ib. § 7. p. 576 ff.

Wenn Irenäus von einem Hervorgehen des Logos aus dem Vater spricht, so meint er stets dabei den Akt der Menschwerdung, die mit dem vorweltlichen Verhältniss des Logos zum Vater nichts zu thun hat, und in Bezug auf die er z. B. von dem Sohn sagt: effudit semet ipsum (sc. e sinu Patris), ut nos colligeret in sinum Patris 5, 2, 1. p. 717 [1]). Aber es

[1]) Duncker (a. a. O. S. 249) weicht in der Deutung dieser Worte von der hergebrachten Auffassung, die schon Grabe und Massuet vertreten, ab und meint, da Irenäus vor unsrer Stelle von der Erlösung Christi durch sein Blut spreche, so seien auch diese Worte von der Vergiessung seines Blutes zu verstehen, durch die sein Leib und Blut Gemeingut aller Menschen geworden seien und durch die die Menschheit wieder zu Einer Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist, versammelt worden sei. Doch abgesehen davon, dass eine Nöthigung zu einer so künstlichen Deutung des einfachen und klaren Wortlautes unmöglich in einer vorhergehenden Erwähnung der Erlösung durch das Blut Christi gefunden werden könnte, spricht Irenäus wirklich vorher von nichts als von der Nothwendigkeit der Fleischwerdung des Logos und erwähnt nur beiläufig und zum Zwecke der Widerlegung eines gnostischen Irrthums die Erlösung durch das Blut Christi. Ausserdem aber heisst es dem gesunden Verständniss der Leser denn doch zu viel zumuthen, wenn sie in den Worten: effudit semet ipsum den Sinn finden sollen: er vergoss sein Blut für die Welt.

findet sich keine einzige Stelle, aus welcher in Bezug auf das vorgeschichtliche Verhältniss des Logos zum Vater eine emanatistische Vorstellung erschlossen werden könnte, und wenn Baur (a. a. O. Band I, Abtheilung 1. S. 440ff.) dafür die von Irenäus häufig gebrauchte Bezeichnung des Sohnes und Geistes als der Hände Gottes geltend macht, so glaube ich nicht, dass er hier ganz das Richtige gesehen hat. Baur meint, dass damit „ohne Zweifel die im Sohn und Geist sich äussernde und zu einer bestimmten Form sich gestaltende göttliche Wirksamkeit unter dem Bilde einer sich sowohl ausstreckenden als wieder zurückziehenden Hand in demselben Sinne“ bezeichnet werden soll, „wie der Verfasser der pseudoklementinischen Homilien die göttliche Sophia als die *χεὶρ δημιουργοῦσα* aus Gott hervorgehen und in Gott wieder zurückkehren lässt“. Wenn nun ein solches Verhältniss des Logos zu Gott bei Irenäus und seine Analogie mit der Sophia der pseudoklementinischen Homilien auch ohne Weiteres zugegeben werden muss, so ist doch dabei zu bedenken, dass dieses Hervorgehen und Wiederzurückkehren des Logos von Irenäus nirgends als ein einmaliger Akt bezeichnet wird, sondern als ein ewig sich gleichbleibendes Verhältniss. Darum wird auch der vom Logos und Geist gebrauchte Ausdruck der Hände Gottes überall, wo er vorkommt, von der Schöpfungsthätigkeit Gottes und zwar insbesondere von der Schöpfung des Menschen, einmal auch von der Erschaffung des zweiten Adam, des neuen geistigen Menschen Jesus, gebraucht, und es wird insbesondere die Stelle Gen. 1, 26: Lasset uns Menschen machen, dadurch erklärt, dass der Vater diesen Plural von sich in Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Geiste gemeint habe 5, 1, 3. p. 716. ib. § 6. p. 730. 5, 28, 4. p. 796. Da nun Sohn und Geist sonst von Irenäus als die dauernden, ewigen Werkzeuge der göttlichen Offenbarung in der Schöpfung und zu allen Zeiten bezeichnet werden, wie wir dies oben sahen, so kann Irenäus, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, auch hier unmöglich von einer einzelnen Emanation derselben sprechen. In der That zwingt uns das in den angeführten Stellen gebrauchte Bild auch durchaus nicht zu einer solchen Annahme, vielmehr bezeichnet Irenäus durch dasselbe Logos und Geist ganz ebenso als die Gott immanente und zu seinem Wesen gehörige, der Welt zugewandte offenbarende, Seite Gottes wie in allen

andern hierher gehörenden Stellen. Auch in den pseudoklementinischen Homilien wird man, so verschieden ihr Gottesbegriff von dem des Irenäus ist, doch kaum von einer Emanation der Sophia sprechen können, namentlich da dort von ihr gesagt ist, dass sie mit Gott vereint sei wie die Seele mit dem Körper (ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ Θεῷ Hom. 16, 12. p. 325 ed. Dressel), und da auf dem abstract monotheistischen Standpunkt der Homilien eine Emanation in der Weise der gnostischen Aeonen gar nicht denkbar ist. Vielmehr erinnert auch diese Vorstellung von der Weisheit als der Seele Gottes, ebenso wie der Kampf der Homilien gegen jede Unterscheidung von Gott und Weltschöpfer, sehr auffallend an Irenäus, da wo er sich heftig dagegen verwahrt, dass Gott etwa ein zusammengesetztes Wesen und der Logos ein ausserhalb Gottes liegendes Organ sei, dessen er bedurft habe, und wo er ihn im Gegensatz dazu als den Gotte innewohnenden, mit Gott von Ewigkeit her identischen Verstand, als die mens Gottes bezeichnet 2, 28, 4. 5. p. 384ff. Der allerdings sehr wesentliche Unterschied der Logoslehre des Irenäus von der der Homilien besteht darin, dass Irenäus, wie nachher gezeigt werden wird, die Person Jesu mit dem Logos identificirt, während im System der Clementinen die σοφία und Jesus auseinanderfallen. Jesus ist in den Clementinen nur der ewige Prophet der Wahrheit, der Urmensch, die Personification des göttlichen Menschengeistes, welche Gott Adam mitgetheilt hat, nicht aber zugleich ein metaphysisches Princip. Sonst steht die σοφία hier in einem ganz ähnlichen, ewig sich gleich bleibenden, Verhältniss zu Gott, wie der Logos bei Irenäus.

Man könnte gegen meine Auffassung der besprochenen Stellen nur einwenden, dass, wenn Irenäus keine zeitliche Emanation des Logos aus Gott annimmt, er dann konsequent, wie Origenes und vielleicht auch schon Clemens von Alexandrien, die Schöpfung und die schöpferische Thätigkeit Gottes als eine ewige bezeichnen müsse, was er in Uebereinstimmung mit der Schrift und mit der allgemeinen kirchlichen Ueberlieferung entschieden in Abrede stellt. Er sagt nämlich: quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent 2, 28, 3. p. 384. Aber man bemerke nur, in welchem Zusammenhange Irenäus diesen Satz ausspricht! Er wirft als eins der schwierigsten, ja als ein

gradezu unlösbares Problem die Frage auf, was denn Gott gethan habe, ehe er die Welt schuf, und antwortet, dass die Lösung dieser Frage allein bei Gott stehe. Er giebt also deutlich zu verstehen, dass der zeitliche Anfang der Schöpfung eigentlich mit seinen sonstigen Vorstellungen von Gott und von dem Logos im Widerspruch stehe [1]), und dass er dieses Dogma nur annehme, weil die Schrift es unwiderleglich lehre. Hätte Irenäus emanatistische Vorstellungen vom Verhältniss des Logos zum Vater gehabt, so wäre eine so reservirte Haltung in dieser Frage nicht denkbar, er hätte dann vielmehr den zeitlichen Anfang der Weltschöpfung aus seinem System und mit den ihm sonst so reichlich zu Gebote stehenden Gründen vertheidigen müssen, was er nicht thut. Dass Irenäus daneben der entschiedenste Vertheidiger der Lehre von der Schöpfung aus Nichts und der entschiedenste Bestreiter der gnostischen Annahme von der Ewigkeit der Materie ist, das hat er mit allen Kirchenlehrern, Clemens und Origenes nicht ausgenommen, gemein, und es ist dies nur die natürliche Position, welche die Kirche einnehmen musste, um die Absolutheit Gottes den Gnostikern gegenüber festzuhalten. Grade diese Stellung des Irenäus aber spricht mehr gegen als für das Vorhandensein emanatistischer Vorstellungen bei ihm.

Endlich kommen für die Feststellung der irenäischen Logoslehre noch mehrere Stellen in Betracht, in denen er den Sohn das Maass des Vaters nennt, denjenigen, durch welchen das unendliche Wesen Gottes in das Maass und in die Schranken der Endlichkeit gebracht und innerhalb dieser Schranken zur Selbstentfaltung und Offenbarung gelangt sei. Es heisst z. B. an der einen Stelle: et bene, qui dixit, ipsum immensum Patrem in filio mensuratum: mensura enim Patris filius, quoniam et capit eum 4, 4, 2. p. 568 [2]). Irenäus kämpft an dieser Stelle gegen den gnostischen Einwurf, dass, wenn Jerusalem die Stadt des Gottes sei, welcher der Gott des neuen Testamentes ist, diese Stadt niemals habe untergehen können, dass also der Gott des alten und des neuen Testamentes zwei verschiedene Götter sein müssten, und er will erweisen, dass alle irdischen Verhältnisse nur zeitliche, end-

[1]) Vgl. oben S. 160. 165f. 180.
[2]) Vgl. 2, 2, 4. p. 283.

liche sind, dass in der Endlichkeit Alles sein Maass und Ziel habe. In diesem Zusammenhange können aber die oben angeführten Worte gar nicht anders verstanden werden, als wie schon angedeutet wurde, nämlich dass der Sohn als das allgemeine Princip der göttlichen Offenbarung zugleich die Darstellung des Unendlichen innerhalb der Schranken der Endlichkeit sei. Auch dieser Gedanke lässt sich nicht vollziehen, wenn man dem Irenäus eine emanatistische Vorstellung vom Hervorgehen des Logos aus Gott zuschreibt. Wir werden es deshalb als das Resultat dieser Untersuchung aussprechen dürfen, dass Irenäus den Logos, mit welchem er den Menschen Jesus als seine irdische persönliche Erscheinung identificirt, in ein ewiges, immanentes Verhältniss zu dem Vater setzt und ihn als die der Welt zugewandte, offenbarende Seite des göttlichen Wesens beschreibt, als die nothwendige Vermittlung des unendlichen, für den endlichen Verstand an sich unfassbaren und unerkennbaren, absoluten Gottes mit allem Endlichen, Geschaffenen und insbesondere mit dem Menschen.

Schwierigkeiten macht dem Irenäus bei dieser Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater offenbar nur der von ihm sonst gegen die gnostische vermeintliche Vielwisserei so gern gebrauchte Ausspruch Jesu Marc. 13, 32, worin er erklärt, den Tag und die Stunde des Gerichts kenne Niemand, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater 2, 28, 6. p. 386, aber er beruhigt sich dabei, dass der Zweck dieser Worte in der eindringlichen Lehre für uns bestehe, der Vater sei absolut über Alles erhaben. Und in demselben Sinn fasst er den Ausspruch des johanneischen Christus Joh. 14,28, dass der Vater grösser sei wie er (l. c.). In dieser Stelle aber ist nichts anderes zu suchen, als der unbestimmte Ausdruck des Unterschiedes der beiden, sonst als wesensgleich bezeichneten, Hypostasen der Gottheit. Wenn man daher die Frage aufwirft, ob Irenäus wie alle Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts mit Ausnahme des Clemens von Alexandrien ein Subordinatianer ist, und ob er die Vorstellung von der Unterordnung des Logos unter den Vater zu Gunsten des Monotheismus aufrecht erhält, so wird man mit Rücksicht auf die eben angeführte Stelle sich dafür aussprechen müssen, aber nur mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass Irenäus sich auch hier nicht deutlich und nur zu Liebe einer Schriftstelle entscheidet, sonst

aber diese Frage gar nicht aufwirft, und dass er sie konsequenter Weise nicht im subordinatianischen Sinne beantworten konnte. Man wird aber als wichtigsten Unterschied der irenäischen Theologie von der der meisten Kirchenlehrer der ersten beiden Jahrhunderte mit Ausnahme des Athenagoras und der Alexandriner, als Unterscheidung namentlich von Theophilus und Tertullian, sowie auch von Justin und Tatian hervorheben müssen, dass Irenäus weit entfernt ist von einer so materiellen, sinnlichen Vorstellung vom Wesen Gottes, kraft deren er eine zeitliche Emanation des Logos aus Gott und eine dadurch nothwendig hervorgebrachte Verminderung im Wesen Gottes hätte lehren können.

c. Die Lehre vom heiligen Geist.

Es ist bekannt, dass, ehe die Lehre vom Logos allgemeiner Ausdruck des christlichen Gottesbewusstseins wurde, der heilige Geist als das Offenbarungsprincip Gottes galt, welches in Jesu wirksam war und speciell seine menschliche Erzeugung vermittelt hat. Daher wurde damals noch nicht zwischen dem Logos und dem Geiste unterschieden. Vielmehr wird der heilige Geist, hergeleitet von der Weisheit, der *σοφία* des alten Testaments, und insofern weiblich und als Mutter Jesu bezeichnet, doch andrerseits selbst „Sohn Gottes“ genannt z. B. Hermas, Pastor, Sim. 5[1]), und Christus wird zu ihm in dasselbe Verhältniss gesetzt wie später zum Logos. Der h. Geist wird auch noch von späteren Kirchenlehrern, welche sonst den Logosbegriff schon haben, hier und da an die Stelle desselben gesetzt, so z. B. von Justin (Apol. I, 33), von Tertullian (Apol. 21) und sonst[2]). Auch bei Irenäus ist noch sehr deutlich zu erkennen, dass die Vorstellung vom h. Geist ihren Ursprung in der Weisheitslehre des alten Testaments hat, denn nicht der Logos sondern der Geist wird von ihm mit der *σοφία* identificirt[3]), ja an einer Stelle wird sogar

---

[1]) Auch die Achamoth (הַחָכְמַת) der Valentinianer, die sonst ausdrücklich *σοφία* genannt wird, hiess bei ihnen zugleich *πνεῦμα* 1, 4, 1. p. 46. 1, 5, 3. p. 62.

[2]) Vergl. Baur, Dogmengesch. I. Band 1. Abth. S. 509 f.

[3]) Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem

gegen die sonstige Lehre des Irenäus, wonach der Logos in Jesu Fleisch geworden ist, gesagt, der Geist sei in ihm Fleisch geworden. Es heisst dort im Gegensatz gegen den Doketismus der Gnostiker, wenn Christus, wie die Gnostiker meinten, nur scheinbar als Mensch erschienen sei, so wäre er weder geblieben, was er vor der Menschwerdung war, der Geist Gottes, denn dieser ist nicht sichtbar, noch auch wäre er irdische Wirklichkeit geworden, *εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος, ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε, πνεῦμα Θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα· οὔτε κ. τ. λ.* 5, 1, 2. p. 714. Diese Stelle verräth auch noch bei Irenäus sehr deutlich den Ursprung der Lehre vom h. Geist.

Andrerseits aber konnte, sobald der Logos als das allgemeine Offenbarungsprincip an die Stelle des h. Geistes getreten war, dieser selbst nicht darin aufgehen, denn der Logos ist etwas Anderes als der Geist, er bezeichnet die im Christenthum zum Bewusstsein der Menschen gekommene Selbstunterscheidung im Wesen Gottes, die der Welt überhaupt zugekehrte Seite seines Wesens, er ist das allgemeine Princip der göttlichen Offenbarung in der ganzen Welt, unabhängig von Raum und Zeit, während der Geist nur die im menschlichen Bewusstsein erscheinende Offenbarung Gottes bezeichnet. Daher trat nach Ausbildung der Logoslehre und Uebertragung derselben auf die Person Jesu der Geist als dritte Unterscheidung im Wesen Gottes zu den beiden ersten überall da hinzu, wo das ganze Wesen Gottes bezeichnet werden sollte, und zwar meist den beiden ersten und speciell dem Logos untergeordnet. Wurde schon der Logos meist in ein subordinirtes Verhältniss zu Gott gesetzt, so um so mehr der h. Geist, dem die specielle Offenbarung Gottes im menschlichen Bewusstsein zugeordnet wurde, zu dem allgemeinen Offenbarungsprincip des Logos. Wenn der Geist auch häufig noch ganz im Amte des Logos erscheint, so wird er doch meist und immer allgemeiner auf die genannte Sphäre, auf die Erkenntniss und das Bewusstsein der von Gott erleuchteten Menschen, eingeschränkt, und es wurde namentlich die Begeisterung der Propheten auf ihn

---

ait: es folgen die bekannten Stellen der Sprüche 4, 20, 3. p. 623. — Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus ib. § 1. p. 622. 3, 24, 2. p. 553. 4, 7, 4. p. 579.

zurückgeführt. Auch bei Irenäus vertritt der h. Geist an den meisten Stellen, an denen er genannt wird, die göttliche Offenbarung im Bewusstsein der gotterleuchteten Menschen, und Irenäus legt das stärkste Gewicht darauf, dass es derselbe göttliche Geist sei, der durch die alttestamentlichen Propheten geredet hat, und der in den Aposteln wirksam war 3, 21, 4. p. 536. Der h. Geist vermittelt die Gemeinschaft der Menschen mit Gott dadurch, dass er Gott im menschlichen Bewusstsein gleichsam niederlegt: (Domino) ad hominem quidem deponente Deum per Spiritum 5, 1, 1. p. 714, und er ist zu allen Zeiten und unter allen Veranstaltungen Gottes mit den Menschen, auf allen verschiedenen Offenbarungsstufen, das leitende, erleuchtende Princip gewesen: ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus et futura annunciavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat 4, 33, 1. p. 665. Er ist das Princip des höheren, geistigen, ewigen Lebens, „das Brod der Unsterblichkeit", *ὁ τῆς ἀθανασίας ἄρτος* 4, 38, 1. p. 699, er ist im Unterschiede vom Lebenshauche des natürlichen Menschen (der *πνοὴ ζωῆς*) die Kraft des ewigen Lebens der Unsterblichkeit: *ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον* 5, 12, 2. p. 746, und in diesem Sinne heisst der h. Geist *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Ebendeshalb wird insbesondere die Heilserkenntniss, die Belehrung über die Anordnung des Heils und über die Oekonomie in der Selbstentfaltung des göttlichen Wesens zu Gunsten der Menschen auf den h. Geist zurückgeführt: (Discipulus spiritalis, vere recipiens Spiritum Dei, credit) *εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* (qui praestat agnitionem veritatis), *τὸ τὰς οἰκονομίας Πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν* (exponens) *καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ Πατήρ*. 4, 33, 7. p. 670.

Der h. Geist besteht aber nicht bloss aus einzelnen zeitweisen Ausstrahlungen des göttlichen Wesens, sondern er ist selbst ein, vom Vater und vom Logos wohl zu scheidendes, selbstständiges und einfaches Wesen: incompositum enim est et simplex Spiritus, qui resolvi non potest, et ipsa vita est eorum, qui percipiunt illum 5, 7, 1. p. 733. Er wird deshalb überall, wo das ganze Wesen Gottes nach christlicher Lehre bezeichnet werden soll, als drittes Moment in ihm genannt, so namentlich an der wichtigen Stelle 4, 7, 4. p. 579, wo, im Gegensatz gegen die häretische Meinung von der Schöpfung der

Welt durch Engel, der Logos und der Geist als die einzigen Werkzeuge Gottes bei der Schöpfung bezeichnet werden: ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus (sanctus), Verbum et Sapientia. Das ursprüngliche griechische Wort für figuratio, mag es nun *μόρφωσις* oder *σχηματισμός* geheissen haben (das Erstere schlägt Duncker vor a. a. O. S. 66, das Andere Baur, a. a. O. S. 512), bedeutete jedenfalls soviel wie „Abbild“, und es wird kaum zu entscheiden sein, ob man mit dem alten Uebersetzer figuratio sua oder mit Massuet fig. ejus zu lesen und das Abbild im letzteren Falle auf den Logos, die progenies, zu beziehen hat. Das Bemerkenswertheste in dieser Stelle ist der Umstand, dass hier der Geist mit dem Logos jedenfalls auf Eine Stufe gestellt wird, und dass er, wie dieser, in scharfen Gegensatz zu allen geschaffenen Wesen tritt[1]). Dasselbe aber zeigt sich auch da, wo Irenäus den Geist nicht mehr bloss als den im Menschen gegenwärtigen Geist des ewigen Lebens und als die bei der Schöpfung thätige, ordnende, zweckmässig gestaltende Kraft bezeichnet, sondern ihn als ein vom Vater und Logos zu unterscheidendes, selbstständiges Wesen noch deutlicher mit dem letzteren auf Eine Stufe stellt: adest enim ei (sc. Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram 4, 20, 1. p. 622 und ferner: qui omnia Verbo fecit et sapientia adornavit ib. § 2. p. 623. Auch gehören hierher die Worte: (Deus) et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans 1, 22, 1. p. 236. Auch hier ist der Geist offenbar nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern ein selbstständig thätiges Wesen, eine Unterscheidung im Wesen Gottes selbst, während sonst die Weisheit vielfach nur als eine Eigenschaft Gottes aufgefasst wird (z. B. 4, 38, 3. p. 700). Am

---

[1]) Wenn Baur (Lehre von der Dreieinigkeit. I Band S. 175ff.) das Gegentheil in dieser Stelle findet, so kann ich nicht umhin, darin eine starke Misskennung nicht bloss dieser Stelle sondern des ganzen Standpunktes des Irenäus zu erkennen. Der Unterschied zwischen den geschaffenen Wesen und dem Logos wie dem Geiste ist in seinem ganzen Werke und ganz besonders deutlich an unsrer Stelle zweifellos ausgeprägt.

deutlichsten aber ist diese Gleichstellung des Logos mit dem Geiste als der beiden der Welt zugekehrten Selbstunterscheidungen im Wesen Gottes in den Stellen, auf die schon vorher hingewiesen wurde, in welchen Logos und Geist als die beiden Hände Gottes, durch welche derselbe alles gemacht hat, bezeichnet werden, und hier kommt Irenäus der späteren kirchlichen Lehre vom h. Geist am nächsten [1]). Aber trotzdem hat auch Baur (a. a. O. S. 513) nicht Unrecht, wenn er Irenäus in Bezug auf die Lehre vom h. Geist als einen Subordinatianer bezeichnet, der den Geist ebenso dem Logos unterordnet wie sonst der Logos dem Vater untergeordnet wurde. Baur führt hierfür folgende Worte an: Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem; Filio deinceps cedente Patri opus suum 5, 36, 2. p. 819 [2]). Stufenweise also führt der Geist zum Sohn und der Sohn zum Vater; wenn diese Stufenfolge nun auch zunächst und unmittelbar nur von der Wirksamkeit der Drei ausgesagt wird, so setzt sie doch allerdings auch eine Stufenfolge des ganzen Verhältnisses voraus. Baur schliesst hieraus, dass diese Lehre, welche von Irenäus als die Lehre der Presbyter, der Nachfolger der Apostel, angeführt wird, zugleich die Lehre der kleinasiatischen Kirche gewesen sei und meint, sie habe wahrscheinlich mit dem Montanismus zusammengehangen, der ja erst in dem Parakleten, dem h. Geist, das volle Heil gesehen habe. Doch erscheint diese Beziehung unsrer Stelle, namentlich wenn man das oben besprochene, entschieden abweisende Verhältniss des Irenäus zum Montanismus berücksichtigt, als eine mindestens sehr unsichere und gänzlich un-

---

[1]) Non enim effugit aliquando Adam manus Dei (sc. Verbum Patris et Spiritum Dei), ad quas Pater loquens dicit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei 5, 1, 3. p. 716. — Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, 5, 6, 1. p. 730. — Et propter hoc in omni tempore, plasmatus initio homo per manus Dei, fit secundum imaginem et similitudinem Dei 5, 28, 4. p. 796.

[2]) Vielleicht gehört hierher auch die Bezeichnung des Geistes als der scala ascensionis ad Deum 3, 24, 1. p. 552.

beweisbare. Auf Tertullian, den Montanisten, der trotzdem oder grade wegen seiner montanistischen Richtung den h. Geist in ein subordinirtes Verhältniss zum Logos stellt, kann sich Baur nicht berufen, denn, wie wir sahen, wird von ihm ebenso in Bezug auf den Logos der Subordinatianismus gelehrt. Aber freilich wenn es als allgemeine Norm gelten darf, dass im Ganzen der Geist überall in dasselbe Verhältniss zum Sohne gestellt wird, wie der Sohn zum Vater, und wenn wir gesehen haben, dass subordinatianische Vorstellungen über das Verhältniss des Logos zu Gott bei Irenäus noch nicht völlig ausgeschlossen sind, so wird dies vom Verhältniss des Geistes zum Sohn auch gelten; andrerseits aber kommt Irenäus der späteren Gleichsetzung der beiden ersten Momente der Trinität schon so nahe, dass man jene subordinatianischen Aeusserungen, wie beim Logos so auch beim Geist, mehr der Unvollkommenheit des Ausdrucks zuschreiben muss, und eben deshalb wird man auch auf Stellen wie die besprochene nicht ein zu grosses Gewicht legen und sie nicht auf Eine Stufe mit den subordinatianischen Vorstellungen Tertullians stellen dürfen.

d. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Zeigt sich somit die Lehre vom h. Geiste bei Irenäus als eine an das spätere Dogma nahe herankommende und dasselbe vorbereitende, aber doch noch unbestimmte, so folgt schon daraus, dass auch die Lehre von der Trinität noch keine ganz feste Form bei ihm angenommen haben kann. An die Lehre vom h. Geiste schliesst sich die Betrachtung des letzteren Dogmas am besten an, denn die Bestimmungen über das Wesen des Geistes als eines Momentes des göttlichen Wesens fordern nothwendig den Abschluss der Lehre von Gott. Je energischer sich die kirchlichen Bekämpfer der gnostischen Aeonenreihen und der endlosen Emanationen gegen diese Verendlichung des göttlichen Wesens erklärten, um so dringender trat an sie, wenn sie wie Irenäus den Logos und Geist als reale Unterscheidungen in Gott und relativ selbstständige Wesen auffassten, die Aufforderung heran, diese drei kirchlichen Unterscheidungen im Wesen Gottes in ein abgeschlossenes Verhältniss zu einander zu setzen und in der Dreiheit die Einheit zu erweisen. Der Geist als das dritte

und letzte Glied des Gottesbegriffes aber musste vor Allem als das einigende Band zwischen dem Vater und dem Logos erwiesen werden. Dieser Gedanke ist bei Irenäus ausgesprochen, wenn er den Geist als die Salbung bezeichnet, durch welche der Mensch Jesus zum Sohne Gottes vom Vater gesalbt worden ist: in Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio, in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius in Spiritu, qui est unctio; quemadmodum per Esaiam ait sermo: Spiritus Dei super me, propter quod unxit me; significans et unguentem Patrem et unctum Filium et unctionem, qui est Spiritus 3, 18, 3. p. 519. Der Mensch Jesus ist zwar schon an sich und ohne diese Salbung durch den göttlichen Geist das Fleisch gewordene Wort und selbst Gott, aber insofern er auch voller Mensch ist, bedurfte er der Salbung durch den Geist Gottes: nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Jesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum, et unguebatur ad evangelizandum humilibus 3, 9, 3. p. 454. Das kann kaum etwas anderes heissen, als dass das absolute, transcendente Wesen Gottes durch sein Eingehen in die Endlichkeit in der Fleischwerdung des Logos sich in zwei geschiedene Wesen zu trennen drohte, und dass das Band, welches trotzdem den sich offenbarenden und den offenbaren Gott mit einander verbindet, eben der h. Geist ist. Deshalb giebt erst der Geist auch Christo das Zeugniss, dass er zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, und wenn es Matth. 11, 27 heisst: Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, und Niemand erkennt den Vater als nur der Sohn, so besteht in dieser Erkenntniss eben das Amt und Wesen des Geistes als dessen, der den Begriff und das Wesen Gottes abschliesst 4, 6, 7. p. 577. Denn der Geist ist ja überhaupt der Vermittler zwischen dem Irdischen, Endlichen und dem unendlichen Wesen Gottes, also auch zwischen der Seite des göttlichen Wesens, die der Welt und der Endlichkeit zugewandt ist, und dem absoluten, an sich seienden Grunde seines Wesens, zwischen dem Logos und dem Vater. Es heisst nämlich vom Geiste: effundente (Domino) Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme

et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem, quae est ad eum 5, 1, 1. p. 714. Ich kann in diesen Worten nichts Anderes finden, als den tiefen Gedanken, der auch, wie gleich gezeigt werden soll, 4, 38, 1. p. 699 steht, dass das unendliche, ewige Wesen Gottes durch den Logos in das Gebiet des endlichen Seins eingeht und, wie in der Schöpfung überhaupt, so namentlich in der irdischen Person Jesu zur konkreten, also auch irdisch beschränkten Erscheinung wird. Denn der Geist an sich ist zu unfassbar für endliche Geschöpfe, sie bedürfen der sinnlichen Erscheinung Gottes in den Offenbarungen des Logos. Erst dadurch wird es möglich, sie für die Theilnahme am Geiste Gottes und für seine Aufnahme fähig zu machen.

Es ist hierbei wohl zu bemerken, dass das Wort πνεῦμα bei Irenäus in einem doppelten Sinne vorkommt. Das Wesen Gottes an sich ist Geist und als reiner Geist jedem geschaffenen Wesen unzugänglich. Darum muss dieses Wesen Gottes durch den Logos in die Sphäre der Endlichkeit eingehen, Fleisch werden, so z. B. 5, 36, 3. p. 820, erst dadurch tritt die Möglichkeit einer Aufnahme des unendlichen Wesens Gottes durch endliche Geschöpfe ein, die Möglichkeit, dass der Geist Gottes zugleich Geist des Menschen werde, dass er als h. Geist, als dritte Offenbarungsstufe des göttlichen Wesens im bewussten Leben des Menschen wohne. Der Geist in diesem letzteren Sinne oder der specifisch so genannte heilige Geist involvirt schon die gewonnene Verbindung und Einheit des Endlichen mit dem unendlichen Wesen Gottes, des menschlichen Bewusstseins mit Gott, und setzt die irdische Offenbarung Gottes durch den Logos voraus[1]): καὶ διὰ τοῦτο,

[1]) Ganz consequent ist Irenäus freilich in dieser Unterscheidung nicht geblieben. Er sagt, wie schon erwähnt, an der Stelle 5, 36, 2. p. 819, dass die Menschen durch den Geist zum Sohn und durch den Sohn zum Vater fortschreiten. Hier aber (4, 38, 2. p. 699 f.) meint er im Anschluss an 1. Cor. 3, 2 ff., dass die Corinther den heiligen Geist noch nicht zu fassen vermöchten und nur erst die Erkenntniss der fleischlichen Offenbarung Gottes in Christo tragen könnten, also von dieser erst zur Erwerbung des Geistes fortschreiten müssten. Die Lösung dieser Schwierigkeit, welche Graul (a. a. O. S. 79) giebt, dass nämlich dort vom Standpunkte des Menschen, hier vom Standpunkte Gottes ausgegangen werde, ist falsch, denn in der That wird in beiden Fällen vom Standpunkte des Menschen ausgegangen. Der Widerspruch

(weil das Wesen Gottes an sich reiner Geist und für den Menschen unfassbar ist) *ὡς νηπίοις, ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ Πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα ὡς ὑπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες, καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν* 4, 38, 1. p. 699[1]).

Diese Unterscheidung zwischen dem an sich seienden, absoluten Wesen Gottes, seiner irdischen Offenbarung im Logos und der Wiedervereinigung derselben mit Gott durch den h. Geist würde für sich genommen nur für eine Offenbarungstrinität bei Irenäus sprechen, d. h. für eine durch die Natur des Menschen nothwendig gemachte dreifache Stufenfolge der göttlichen Offenbarung, und in der That giebt Irenäus, wie wir soeben sahen, grade hier dem Gedanken Ausdruck, dass Gott seinem an sich seienden Wesen und seiner Macht nach sehr wohl sich dem Menschen sogleich hätte vollkommen und in seiner ganzen unendlichen Herrlichkeit offenbaren können, und dass es nur die endliche Natur des Menschen sei, welche ihn zu dieser Stufenfolge der Entfaltung seines Wesens bewege: ... *τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν Θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονώς, ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτό.*

---

ist vielmehr so zu erklären, dass Irenäus an unserer Stelle mit dem Geist, den er freilich auch hier den heiligen Geist nennt, das an sich seiende, geistige Wesen Gottes meint, während er dort das Zeugniss des Gottesgeistes in unserm Bewusstsein, oder die dritte, gleichsam zusammenschliessende, Offenbarungsstufe Gottes im Auge hat. Zwischen beiden wird nicht genügend unterschieden. So auch 4, 20, 5. p. 625.

[1]) Auch noch eine andere Stelle scheint hierher zu gehören. Es heisst 3, 24, 1. p. 552 von dem Amte der Kirche, die heilbringende Wahrheit zu hüten und zu erhalten: hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum, — Für disposita, wie Rothe lesen will (Anfänge der christlichen Kirche S. 582), würde ich mit Massuet vorziehen deposita, und communicatio möchte ich mit dem griechischen ἕνωσις übersetzen. Dann liegt in unseren Worten der Sinn, dass der Geist die Einheit Gottes und der Menschen, die in Christo vorhanden ist, vermittelt und durch sie das neue, ewige Leben an die Menschen gelangen lässt.

— — — *Οὐ περὶ τὸν Θεὸν μὲν τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεὲς, ἀλλὰ περὶ τὸν νεωστὶ γεγονότα ἄνθρωπον, ὅτι μὴ ἀγέννητος ἦν* 4, 38, 2. p. 700. Aber ich habe schon in dem Abschnitt über die Lehre von Gott darauf hingewiesen, dass hier offenbar eine Inconsequenz im Gottesbegriffe des Irenäus vorliegt[1]. Zu Gunsten der als Willkür aufgefassten Allmacht Gottes läugnet er überhaupt eine im Wesen Gottes begründete Nöthigung zu seiner Verendlichung und zu seinem Eingehen in das Irdische, und doch bezeichnet er sonst die Liebe Gottes, die doch ebenso gut zu seinem Wesen gehört, als Grund und Triebfeder, d. h. als die innere Nöthigung zu seiner Offenbarung. Irenäus hat also, wenigstens von dieser Seite, den Schritt, den seine Prämissen nothwendig machten, nicht gethan, er ist nicht über die Offenbarungstrinität hinausgegangen und hat es unterlassen, durch denselben Gedanken die objektiv im Wesen Gottes begründete Trinität zu stützen und zu erweisen. Aber es ist eben nur Ein Schritt von seiner Theologie zu diesem Nachweise.

So sind also in der Theologie des Irenäus die späteren drei Personen der Gottheit schon als selbstständige Wesen vorhanden, ja es wird in ihr sogar schon ein Ansatz zu einer begrifflichen Darlegung der Einheit in der Dreiheit durch den Gedanken gemacht, dass das unendliche Wesen Gottes durch den Logos in die Endlichkeit eingeht und durch den Geist sich zur vollendeten, in sich befriedigten Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, des Menschen mit Gott, abschliesst. Aber dieser Gedanke ist nicht klar durchgeführt, nur die Keime liegen bei Irenäus vor, und zur Begründung der Trinität als eines an sich seienden Verhältnisses, als welches dieselbe unläugbar auch bei ihm schon erscheint, ist er noch nicht fortgeschritten und scheint sich die Frage darnach noch nicht vorgelegt zu haben. Denn auch die übrigen Stellen, in denen man die vollständige spätere kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit hat sehen wollen, geben in der That nichts weiter als eine, meist an die Taufformel sich anschliessende, Aufzählung der drei Unterscheidungen im göttlichen Wesen mit einer wenig bestimmten Sonderung ihrer Funktionen. Am bestimmtesten werden die drei relativ selbstständigen Wesen,

---

[1]) Vgl. oben S. 163ff.

die zusammen die Einheit Gottes ausmachen, von einander geschieden in folgenden Stellen: sic igitur manifestabatur Deus: per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante 4, 20, 6. p. 627, und besonders deutlich in den Worten: Et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, qui est aqua viva 5, 18, 2. p. 767. Hier wird von dem an sich seienden, absoluten und transcendenten Wesen Gottes klar die Offenbarung des Logos in der Endlichkeit und davon die Einheit des endlichen Wesens der Menschen mit Gott unterschieden, und in ähnlicher Weise, doch weniger bestimmt, wird an einer anderen Stelle von der Hinführung des Menschen zum ewigen Leben und zur Vollendung gesagt, dass sie geschehe *τοῦ μὲν Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος* 4, 38, 3. p. 701 ff. Auch in den oben angeführten Stellen, in welchen Sohn und Geist als die beiden Hände Gottes bezeichnet werden, und besonders an dem Orte, wo der Sohn als die progenies, der Geist als die figuratio Gottes vom Vater und von einander unterschieden werden (4, 7, 4. p. 579), liegt die dreifache Unterscheidung im Wesen Gottes an sich selbst klar vor, aber eine Begründung dieses inneren Verhältnisses, eine ausgeführte Lehre über die gegenseitige Stellung der Drei zu einander sowie über die Einheit in der Dreiheit wird noch vermisst; es finden sich nur Ansätze dazu.

Dritter Abschnitt.

Die Anthropologie des Irenäus.

I. Die Lehre von der Natur des Menschen.

a. Der Mensch als Geschöpf Gottes.

Das Evangelium enthält die Bestimmung eines Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Nächst der Darlegung der irenäischen Lehre vom Wesen Gottes wird also seine Anschauung von der Natur des Menschen das Wichtigste sein, und von dem Ergebniss der Untersuchung über diesen Theil

der Theologie des Irenäus wird, wie in allen Religionen und theologischen Systemen, wesentlich die Bestimmung der anderen einzelnen Lehren des Irenäus abhängen. Die Natur des Menschen aber muss, da das Evangelium Erlösung von der Sünde bringt, vor Allem nach dem Gesichtspunkt betrachtet werden, was sie an sich ist, und was sie durch die Sünde geworden ist und im Gegensatz zu ihr werden soll. Betrachten wir zunächst die Lehre von der Natur des Menschen an sich, so wird es sich vor Allem um den Ursprung derselben aus Gott handeln. Auch hier aber giebt der Gegensatz gegen den Gnosticismus dem irenäischen Vorstellungskreis die entscheidende Richtung. Durch die Gnostiker war vor Allem die Grundlage des Evangeliums, der Monotheismus, der Glaube an den Einen allmächtigen Gott, gefährdet, dem gegenüber der Mensch in dem unbedingt abhängigen, geschöpflichen Verhältniss steht. Irenäus wendet sich daher mit Entschiedenheit gegen die Versetzung des Menschen in die Zahl der aus dem *βυθός* emanirenden Aeonen bei Valentin 2, 13, 10. p. 317ff., wie gegen die mythologische Darstellung der Bildung des Menschen aus einer vorhandenen Materie durch den Demiurgen im Valentinianischen System 1, 5, 5. p. 67, er verwirft aus demselben Grunde mit Entschiedenheit die Lehre des Saturninus von der Schöpfung der Menschen durch Engel 1, 24, 1. 2. p. 241—243, und er betont überall die Creatürlichkeit des Menschen, seine unbedingte und unmittelbare Abhängigkeit als das hauptsächlichste unterscheidende Merkmal des Menschen von Gott, dessen wesentlichstes Merkmal eben das Schaffen ist: facere enim proprium est benignitatis Dei; fieri autem proprium est hominis naturae 4, 39, 2. p. 704. — Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem bene facit, bene autem fit homo. Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis; totus quum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum; homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum 4, 11, 2. p. 589ff. Irenäus will die Einschiebung von Mittelursachen zwischen Gott und sein Geschöpf nicht dulden; zwischen dem Schöpfer und dem Menschen besteht das unmittelbare Verhältniss dessen, der es

aus freier Allmacht und Liebe hervorgebracht hat, und des unbedingt nur von ihm abhängigen und seinem Schöpfer nie entfliehenden Geschöpfes, denn nur wenn der Mensch einzig und allein Gottes freies Geschöpf ist, liegt auch sein ganzes Leben und sein Heil allein in der Hand und Gnade Gottes. Darum betont es Irenäus, dass „die Hände Gottes", welche den Menschen geschaffen haben, nicht von Gott verschiedene Wesen, sondern, wie wir sahen, sein eigenes Wesen, Logos und h. Geist sind: non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens ita dicit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei 5, 1, 3. p. 716. Gegenüber der vermeintlichen Vollkommenheit der Pneumatiker bei den Gnostikern hebt Irenäus es nachdrücklich hervor, dass schon in der Geschöpflichkeit des Menschen seine Unvollkommenheit gegeben ist, dass in dem Begriff des Geschaffenen auch ewig das Moment der Unzulänglichkeit liegt, und dass die Vollkommenheit des Menschen daher stets eine nur werdende, nie eine vollendete sein kann: *τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δέ ἐστι Θεός. Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην.* 4, 38, 3. p. 702. Dass aber der Mensch nicht von vornherein vollkommen ist, sondern stufenweise zur Vollendung fortschreitet, liegt nicht an einer Unfähigkeit des Schöpfers sondern im Wesen der Creatur als solcher: *οὐ περὶ τὸν Θεὸν μὲν τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεές, ἀλλὰ περὶ τὸν νεωστὶ γεγονότα ἄνθρωπον, ὅτι μὴ ἀγέννητος ἦν* 4, 38, 2. p. 700.

b. Die Bestandtheile der Natur des Menschen und die Einheit des menschlichen Geschlechts.

Nimmt Irenäus somit gegen jede heidnische, mythologische Vermischung der Grenzen zwischen Gott und Mensch entschieden Stellung, so wehrt er mit nicht geringerem Ernst den entgegengesetzten Irrthum ab, in den dieselben Gnostiker verfielen, und durch den sie ebenfalls eine wesentliche Errungen-

schaft des Christenthums gefährdeten, nämlich die falsche Scheidung gewisser Klassen von Menschen und die daraus entspringende Degradirung eines Theiles oder der grossen Masse der Menschen unter den Begriff von gottesebenbildlichen Wesen. Dass innerhalb des menschlichen Geschlechtes alle trennenden Unterschiede in der Einheit mit Gott durch Christum aufgehoben sind, dass es nicht Mann noch Weib, nicht Freie noch Sklaven, nicht Pneumatiker noch Psychiker im Christenthum giebt, sondern dass alle Menschen gleicher Weise für das höchste Ziel bestimmt und beanlagt, alle nach Gottes Ebenbilde geschaffen sind, das ist eine Wahrheit, für die Irenäus gegenüber der hochmüthigen Trennung der Menschen bei den Gnostikern mit dem wärmsten Eifer eintritt. Die ganze häretische Gnosis beruhte ja auf der Unterscheidung der Wissenden von den Glaubenden als zweier schon von Natur gänzlich zu scheidenden Klassen der Menschen. Insbesondere theilte der Hauptgegner des Irenäus, Valentin, seinem System gemäss die Menschen sogar in drei Klassen, die Choiker, Psychiker und Pneumatiker, und liess ihr Schicksal nicht von ihrem moralischen Werthe, sondern lediglich von ihrer Natur abhängen 1, 7, 5. p. 84 ff. 1, 5, 5. p. 66 ff., da die Ersteren das Geistige, das Heil überhaupt nie, die Psychiker es nie ganz zu fassen vermögen 1, 6, 1. p. 70 ff. Und in ähnlicher Weise behauptete Herakleon, dass ein Theil der Menschen von vorneherein derselben Substanz mit dem Satan, also des Heils gänzlich untheilhaftig ist[1]). Mit einer solchen Scheidung geht die sittliche Grundlage des Christenthums, die Einheit des Menschengeschlechts als einer Gemeinschaft von göttlichen und zum Heil geschaffenen Wesen, es geht die Verantwortlichkeit für ihr Heil verloren, und ebenso ist bei dieser Voraussetzung die Allmacht und die heilige Liebe Gottes nicht aufrecht zu erhalten: *εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ᾽ οὗτοι ἐπαινετοί, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ᾽ ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσὶ φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι κ. τ. λ.* 4, 39, 2. p. 693. ib. §. 6. p. 696.

---

1) Fragmenta Commentarii Heracleonis in S. Joannis Evang. p. 967 ff.

Die Theilung der Menschen in Choiker, Psychiker und Pneumatiker aber beruht auf der platonischen Trichotomie des Menschen in Leib, Seele und Geist, welche Anschauung vom Wesen des Menschen auch von allen den Kirchenlehrern, die irgendwie von der griechischen Philosophie berührt waren, getheilt wurde. Justin[1]), Tatian[2]) und ebenso Clemens und Origenes unterschieden in ähnlicher Weise wie die Gnostiker ausser dem Leibe des Menschen noch zwei verschiedene Bestandtheile in ihm, ohne dass sie doch die gnostische Consequenz daraus zogen, dass die Menschen je nach der Vertheilung dieser Principien auch schon von Natur in zwei oder drei verschiedene Klassen zerfielen. Auch Irenäus unterscheidet ausser dem Leibe noch anima und spiritus als Theile des Menschen und versteht unter dem letzteren den den Menschen mitgetheilten göttlichen Geist, unter der ersteren das in der Mitte zwischen Geist und Leib befindliche Lebensprincip, welches sich bald mit diesem, bald mit jenem vereinigt. Der göttliche Geist kann dem Menschen zwar auch fehlen, aber es ist höchst charakteristisch für den Standpunkt des Irenäus, dass er dieses Fehlen auch gradezu als eine Unvollkommenheit des menschlichen Wesens an sich bezeichnet, welches eben erst durch diese drei Theile zusammen ein wahrhaft menschliches Wesen wird: anima et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis spiritum Patris, admixtae ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei 5, 6, 1. p. 730. — Sunt tria, ex quibus, quemadmodum ostendimus, perfectus homo constat, carne, anima et spiritu 5, 9, 1. p. 737. Die Vollkommenen, von denen der Apostel Paulus spricht, welche den Geist Gottes haben 1. Cor. 2, 6, sind daher nach seiner Meinung erst diejenigen, welche den vollen Begriff des Christen und damit des Menschen an sich erschöpfen l. c. Der göttliche Geist gehört ursprünglich und nothwendig zum Wesen des Menschen. Dadurch aber ist jener gnostischen Scheidung der Menschen nach den drei Hauptbestandtheilen von vorneherein der Boden weggenommen.

Wie sich Irenäus näher das Verhältniss von Seele und

---

1) In dem Fragment de resurr. c. 13.

2) Or. c. Gr. c. 12.

Geist gedacht hat, ob er die Seele körperlich denkt oder nicht, darüber wird sich schwerlich eine entscheidende Antwort geben lassen. Einerseits sagt er von ihr, dass sie wie gefrorenes Wasser in einem Gefäss die Gestalt des Leibes annehme und scheint dadurch anzudeuten, dass nach seiner Anschauung die Seele der Leiblichkeit nahe verwandt ist 2, 19, 6. p. 347. Auch stellt er gegenüber der gnostischen Annahme der Metempsychose ausdrücklich die Behauptung auf, dass die Seelen der Menschen nicht bloss in ihnen verharren, sondern dass sie den Charakter des Körpers, dem sie angepasst sind, unverändert bewahren: plenissime autem Dominus docuit, — — — animas characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem 2, 34, 1. p. 414, und er schliesst ganz ähnlich wie Tertullian [1]) aus der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, dass die Seele auch nach dem Tode die Gestalt des Menschen, dem sie angehöre, d. h. seines Körpers, an sich trage, sodass sie daran erkannt werden könne: per haec enim manifeste declaratum est, perseverare animas et non de corpore in corpus transire; et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quae sint hic. l. c. Andrerseits aber nennt Irenäus die Seele unkörperlich: incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum 5, 7, 1. p. 732ff. Man wird daher wohl bei der unbestimmten Antwort stehen bleiben müssen, die Irenäus selbst da giebt, wo er Gelegenheit hat, über die Natur der Seele in ihrer Beziehung zum Leibe und zum Geist sich auszusprechen. Er sagt dort, dass der Geist das bildende und rettende Princip sei, der Leib aber der bildsame Stoff, der gebildet und mit dem Geiste vereinigt werde. Die Seele stehe in der Mitte zwischen beiden, sie werde durch den Geist erhoben, wenn sie ihm folge, sie falle dagegen in fleischliche Begierden, wenn sie dem Leibe zustimme: sunt tria, ex quibus — — — perfectus homo constat, carne, anima et spiritu; et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias 5, 9, 1. p. 737 [2]).

---

[1]) de anima c. 9.

Jedenfalls hängt dem Irenäus wie seiner ganzen Zeit der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nicht an der Ueberzeugung von ihrer geistigen, unkörperlichen Natur, und es lässt sich sogar in seinen Bestimmungen hierüber eine ähnliche Neigung zur Abstreifung der platonischen Trichotomie und zur Annahme des Glaubens an die körperliche und ausgedehnte Natur der Seele erkennen, wie sie Tertullian so entschieden zu erkennen giebt de anima c. 9 (vergl. Tatian Or. c. Gr. c. 12.). Steht nämlich auch Irenäus in seinen Vorstellungen über die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wie seine ganze Zeit, entschieden unter dem Einfluss der platonischen Trichotomie, so lässt sich doch bemerken, dass er jene Dreitheilung, obgleich er sie an der angeführten Stelle (5, 9, 1. p. 737) sogar theoretisch aufrecht erhält und zu erklären versucht, doch in der That meistens gar nicht in Anwendung bringt, sondern an vielen Stellen, wie Tertullian, nur zwei Bestandtheile der menschlichen Natur kennt, nämlich Leib und Geist, *σάρξ* und *πνεῦμα*. Der letztere ist der Geist Gottes, der heilige Geist, aber er giebt nach Irenäus auch überhaupt erst eine Erkenntniss von Gott Fragm. XXVI p. 840ff., er ist also überhaupt das vernünftige und beseelende Princip im Menschen, und Irenäus setzt daher meist nur diese beiden Theile des Menschen einander gegenüber, ohne die Seele als Vermittlerin dazwischen zu schieben. In diesem Sinne fährt er nach eben jener Stelle, die von der Dreitheilung des menschlichen Wesens spricht, folgendermaassen fort: quotquot ergo id quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis; quippe qui non habent Spiritum Dei in se. Propter hoc autem

[2]) Dasselbe Verhältniss wird an anderen Stellen durch den Unterschied zwischen dem Geist und dem Hauch des Lebens, dem *πνεῦμα* und der *πνοή* ausgedrückt. Die *πνοή* ist das seelische Princip, welches von Gott geschaffen ist, zwar der Unsterblichkeit fähig, aber an sich sterblich, während das *πνεῦμα* an sich unvergänglich ist: *Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν. — — — Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον. Καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχύ, καὶ καιρῷ τινὶ παραμείνασα, μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἄπνουν καταλιποῦσα ἐκεῖνο, περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον· τὸ δὲ περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον* (sc. *πνεῦμα*), *ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον, οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν.* 5, 12, 2. p. 745. Vgl. 2, 34, 2. p. 414ff. 5, 7, 1. p. 732.

Geist gedacht hat, ob er die Seele körperlich denkt oder nicht, darüber wird sich schwerlich eine entscheidende Antwort geben lassen. Einerseits sagt er von ihr, dass sie wie gefrorenes Wasser in einem Gefäss die Gestalt des Leibes annehme und scheint dadurch anzudeuten, dass nach seiner Anschauung die Seele der Leiblichkeit nahe verwandt ist 2, 19, 6. p. 347. Auch stellt er gegenüber der gnostischen Annahme der Metempsychose ausdrücklich die Behauptung auf, dass die Seelen der Menschen nicht bloss in ihnen verharren, sondern dass sie den Charakter des Körpers, dem sie angepasst sind, unverändert bewahren: plenissime autem Dominus docuit, — — — animas characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem 2, 34, 1. p. 414, und er schliesst ganz ähnlich wie Tertullian [1]) aus der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, dass die Seele auch nach dem Tode die Gestalt des Menschen, dem sie angehöre, d. h. seines Körpers, an sich trage, sodass sie daran erkannt werden könne: per haec enim manifeste declaratum est, perseverare animas et non de corpore in corpus transire; et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quae sint hic. l. c. Andrerseits aber nennt Irenäus die Seele unkörperlich: incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum 5, 7, 1. p. 732ff. Man wird daher wohl bei der unbestimmten Antwort stehen bleiben müssen, die Irenäus selbst da giebt, wo er Gelegenheit hat, über die Natur der Seele in ihrer Beziehung zum Leibe und zum Geist sich auszusprechen. Er sagt dort, dass der Geist das bildende und rettende Princip sei, der Leib aber der bildsame Stoff, der gebildet und mit dem Geiste vereinigt werde. Die Seele stehe in der Mitte zwischen beiden, sie werde durch den Geist erhoben, wenn sie ihm folge, sie falle dagegen in fleischliche Begierden, wenn sie dem Leibe zustimme: sunt tria, ex quibus — — — perfectus homo constat, carne, anima et spiritu; et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias 5, 9, 1. p. 737 [2]).

---

[1]) de anima c. 9.

Jedenfalls hängt dem Irenäus wie seiner ganzen Zeit der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nicht an der Ueberzeugung von ihrer geistigen, unkörperlichen Natur, und es lässt sich sogar in seinen Bestimmungen hierüber eine ähnliche Neigung zur Abstreifung der platonischen Trichotomie und zur Annahme des Glaubens an die körperliche und ausgedehnte Natur der Seele erkennen, wie sie Tertullian so entschieden zu erkennen giebt de anima c. 9 (vergl. Tatian Or. c. Gr. c. 12.). Steht nämlich auch Irenäus in seinen Vorstellungen über die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wie seine ganze Zeit, entschieden unter dem Einfluss der platonischen Trichotomie, so lässt sich doch bemerken, dass er jene Dreitheilung, obgleich er sie an der angeführten Stelle (5, 9, 1. p. 737) sogar theoretisch aufrecht erhält und zu erklären versucht, doch in der That meistens gar nicht in Anwendung bringt, sondern an vielen Stellen, wie Tertullian, nur zwei Bestandtheile der menschlichen Natur kennt, nämlich Leib und Geist, *σάρξ* und *πνεῦμα*. Der letztere ist der Geist Gottes, der heilige Geist, aber er giebt nach Irenäus auch überhaupt erst eine Erkenntniss von Gott Fragm. XXVI p. 840ff., er ist also überhaupt das vernünftige und beseelende Princip im Menschen, und Irenäus setzt daher meist nur diese beiden Theile des Menschen einander gegenüber, ohne die Seele als Vermittlerin dazwischen zu schieben. In diesem Sinne fährt er nach eben jener Stelle, die von der Dreitheilung des menschlichen Wesens spricht, folgendermaassen fort: quotquot ergo id quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis; quippe qui non habent Spiritum Dei in se. Propter hoc autem

[2]) Dasselbe Verhältniss wird an anderen Stellen durch den Unterschied zwischen dem Geist und dem Hauch des Lebens, dem *πνεῦμα* und der *πνοή* ausgedrückt. Die *πνοή* ist das seelische Princip, welches von Gott geschaffen ist, zwar der Unsterblichkeit fähig, aber an sich sterblich, während das *πνεῦμα* an sich unvergänglich ist: *Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν. — — — Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον. Καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχύ, καὶ καιρῷ τινὶ παραμείνασα, μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἄπνουν καταλιποῦσα ἐκεῖνο, περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον· τὸ δὲ περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον* (sc. *πνεῦμα*), *ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον, οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν.* 5, 12, 2. p. 745. Vgl. 2, 34, 2. p. 414ff. 5, 7, 1. p. 732.

Geist gedacht hat, ob er die Seele körperlich denkt oder nicht, darüber wird sich schwerlich eine entscheidende Antwort geben lassen. Einerseits sagt er von ihr, dass sie wie gefrorenes Wasser in einem Gefäss die Gestalt des Leibes annehme und scheint dadurch anzudeuten, dass nach seiner Anschauung die Seele der Leiblichkeit nahe verwandt ist 2, 19, 6. p. 347. Auch stellt er gegenüber der gnostischen Annahme der Metempsychose ausdrücklich die Behauptung auf, dass die Seelen der Menschen nicht bloss in ihnen verharren, sondern dass sie den Charakter des Körpers, dem sie angepasst sind, unverändert bewahren: plenissime autem Dominus docuit, — — — animas characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem 2, 34, 1. p. 414, und er schliesst ganz ähnlich wie Tertullian [1]) aus der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, dass die Seele auch nach dem Tode die Gestalt des Menschen, dem sie angehöre, d. h. seines Körpers, an sich trage, sodass sie daran erkannt werden könne: per haec enim manifeste declaratum est, perseverare animas et non de corpore in corpus transire; et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quae sint hic. l. c. Andrerseits aber nennt Irenäus die Seele unkörperlich: incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum 5, 7, 1. p. 732ff. Man wird daher wohl bei der unbestimmten Antwort stehen bleiben müssen, die Irenäus selbst da giebt, wo er Gelegenheit hat, über die Natur der Seele in ihrer Beziehung zum Leibe und zum Geist sich auszusprechen. Er sagt dort, dass der Geist das bildende und rettende Princip sei, der Leib aber der bildsame Stoff, der gebildet und mit dem Geiste vereinigt werde. Die Seele stehe in der Mitte zwischen beiden, sie werde durch den Geist erhoben, wenn sie ihm folge, sie falle dagegen in fleischliche Begierden, wenn sie dem Leibe zustimme: sunt tria, ex quibus — — — perfectus homo constat, carne, anima et spiritu; et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias 5, 9, 1. p. 737 [2]).

---

[1]) de anima c. 9.

Jedenfalls hängt dem Irenäus wie seiner ganzen Zeit der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nicht an der Ueberzeugung von ihrer geistigen, unkörperlichen Natur, und es lässt sich sogar in seinen Bestimmungen hierüber eine ähnliche Neigung zur Abstreifung der platonischen Trichotomie und zur Annahme des Glaubens an die körperliche und ausgedehnte Natur der Seele erkennen, wie sie Tertullian so entschieden zu erkennen giebt de anima c. 9 (vergl. Tatian Or. c. Gr. c. 12.). Steht nämlich auch Irenäus in seinen Vorstellungen über die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wie seine ganze Zeit, entschieden unter dem Einfluss der platonischen Trichotomie, so lässt sich doch bemerken, dass er jene Dreitheilung, obgleich er sie an der angeführten Stelle (5, 9, 1. p. 737) sogar theoretisch aufrecht erhält und zu erklären versucht, doch in der That meistens gar nicht in Anwendung bringt, sondern an vielen Stellen, wie Tertullian, nur zwei Bestandtheile der menschlichen Natur kennt, nämlich Leib und Geist, *σάρξ* und *πνεῦμα*. Der letztere ist der Geist Gottes, der heilige Geist, aber er giebt nach Irenäus auch überhaupt erst eine Erkenntniss von Gott Fragm. XXVI p. 840ff., er ist also überhaupt das vernünftige und beseelende Princip im Menschen, und Irenäus setzt daher meist nur diese beiden Theile des Menschen einander gegenüber, ohne die Seele als Vermittlerin dazwischen zu schieben. In diesem Sinne fährt er nach eben jener Stelle, die von der Dreitheilung des menschlichen Wesens spricht, folgendermaassen fort: quotquot ergo id quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis; quippe qui non habent Spiritum Dei in se. Propter hoc autem

[2]) Dasselbe Verhältniss wird an anderen Stellen durch den Unterschied zwischen dem Geist und dem Hauch des Lebens, dem *πνεῦμα* und der *πνοή* ausgedrückt. Die *πνοή* ist das seelische Princip, welches von Gott geschaffen ist, zwar der Unsterblichkeit fähig, aber an sich sterblich, während das *πνεῦμα* an sich unvergänglich ist: *Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν. — — — Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον. Καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχύ, καὶ καιρῷ τινὶ παραμείνασα, μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἄπνουν καταλιποῦσα ἐκεῖνο, περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον· τὸ δὲ περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον* (sc. *πνεῦμα*), *ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον, οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν.* 5, 12, 2. p. 745. Vgl. 2, 34, 2. p. 414ff. 5, 7, 1. p. 732.

Geist gedacht hat, ob er die Seele körperlich denkt oder nicht, darüber wird sich schwerlich eine entscheidende Antwort geben lassen. Einerseits sagt er von ihr, dass sie wie gefrorenes Wasser in einem Gefäss die Gestalt des Leibes annehme und scheint dadurch anzudeuten, dass nach seiner Anschauung die Seele der Leiblichkeit nahe verwandt ist 2, 19, 6. p. 347. Auch stellt er gegenüber der gnostischen Annahme der Metempsychose ausdrücklich die Behauptung auf, dass die Seelen der Menschen nicht bloss in ihnen verharren, sondern dass sie den Charakter des Körpers, dem sie angepasst sind, unverändert bewahren: plenissime autem Dominus docuit, — — — animas characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eundem 2, 34, 1. p. 414, und er schliesst ganz ähnlich wie Tertullian [1]) aus der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, dass die Seele auch nach dem Tode die Gestalt des Menschen, dem sie angehöre, d. h. seines Körpers, an sich trage, sodass sie daran erkannt werden könne: per haec enim manifeste declaratum est, perseverare animas et non de corpore in corpus transire; et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quae sint hic. l. c. Andrerseits aber nennt Irenäus die Seele unkörperlich: incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum 5, 7, 1. p. 732ff. Man wird daher wohl bei der unbestimmten Antwort stehen bleiben müssen, die Irenäus selbst da giebt, wo er Gelegenheit hat, über die Natur der Seele in ihrer Beziehung zum Leibe und zum Geist sich auszusprechen. Er sagt dort, dass der Geist das bildende und rettende Princip sei, der Leib aber der bildsame Stoff, der gebildet und mit dem Geiste vereinigt werde. Die Seele stehe in der Mitte zwischen beiden, sie werde durch den Geist erhoben, wenn sie ihm folge, sie falle dagegen in fleischliche Begierden, wenn sie dem Leibe zustimme: sunt tria, ex quibus — — — perfectus homo constat, carne, anima et spiritu; et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter haec est duo, quod est anima: quae aliquando quidem subsequens Spiritum, elevatur ab eo; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias 5, 9, 1. p. 737 [2]).

[1]) de anima c. 9.

Jedenfalls hängt dem Irenäus wie seiner ganzen Zeit der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nicht an der Ueberzeugung von ihrer geistigen, unkörperlichen Natur, und es lässt sich sogar in seinen Bestimmungen hierüber eine ähnliche Neigung zur Abstreifung der platonischen Trichotomie und zur Annahme des Glaubens an die körperliche und ausgedehnte Natur der Seele erkennen, wie sie Tertullian so entschieden zu erkennen giebt de anima c. 9 (vergl. Tatian Or. c. Gr. c. 12.). Steht nämlich auch Irenäus in seinen Vorstellungen über die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wie seine ganze Zeit, entschieden unter dem Einfluss der platonischen Trichotomie, so lässt sich doch bemerken, dass er jene Dreitheilung, obgleich er sie an der angeführten Stelle (5, 9, 1. p. 737) sogar theoretisch aufrecht erhält und zu erklären versucht, doch in der That meistens gar nicht in Anwendung bringt, sondern an vielen Stellen, wie Tertullian, nur zwei Bestandtheile der menschlichen Natur kennt, nämlich Leib und Geist, *σάρξ* und *πνεῦμα*. Der letztere ist der Geist Gottes, der heilige Geist, aber er giebt nach Irenäus auch überhaupt erst eine Erkenntniss von Gott Fragm. XXVI p. 840ff., er ist also überhaupt das vernünftige und beseelende Princip im Menschen, und Irenäus setzt daher meist nur diese beiden Theile des Menschen einander gegenüber, ohne die Seele als Vermittlerin dazwischen zu schieben. In diesem Sinne fährt er nach eben jener Stelle, die von der Dreitheilung des menschlichen Wesens spricht, folgendermaassen fort: quotquot ergo id quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis; quippe qui non habent Spiritum Dei in se. Propter hoc autem

---

[a]) Dasselbe Verhältniss wird an anderen Stellen durch den Unterschied zwischen dem Geist und dem Hauch des Lebens, dem *πνεῦμα* und der *πνοή* ausgedrückt. Die *πνοή* ist das seelische Princip, welches von Gott geschaffen ist, zwar der Unsterblichkeit fähig, aber an sich sterblich, während das *πνεῦμα* an sich unvergänglich ist: *Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν. — — — Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον. Καὶ ἡ μὲν πνοὴ ἀκμάσασα πρὸς βραχὺ, καὶ καιρῷ τινὶ παραμείνασα, μετὰ τοῦτο πορεύεται, ἄπνουν καταλιποῦσα ἐκεῖνο, περὶ ὃ ἦν τὸ πρότερον· τὸ δὲ περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον* (sc. *πνεῦμα*), *ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον, οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν.* 5, 12, 2. p. 745. Vgl. 2, 34, 2. p. 414ff. 5, 7, 1. p. 732.

et mortui tales dicti sunt a Domino: Sinite enim, inquit, mortuos sepelire mortuos suos; quoniam non habent Spiritum, qui vivificet hominem 5, 9, 1. p. 737. Ebenso wird im Folgenden stets nur Geist und Fleisch einander gegenüber gestellt, und der Geist erscheint nicht bloss als das heiligende, errettende, sondern überhaupt als das belebende Princip, als der stimulus, der der Schwachheit des Fleisches beigegeben ist, als die vernünftige Kraft, welche aus dem Fleisch ein lebendiges, selbstbewusstes und freies Wesen macht: ex utrisque factus est vivens homo; vivens quidem propter participationem Spiritus, homo autem propter substantiam carnis. 3. Igitur caro sine Spiritu Dei mortua est, non habens vitam, regnum Dei possidere non potest; sanguis irrationalis, velut aqua effusa in terram — — —. Ubi autem Spiritus Patris, ibi homo vivens, sanguis rationalis ad ultionem a Deo custoditus, caro a Spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei etc. 5, 9, 2. 3. p. 738. — Es ist nach diesen Stellen unrichtig, wenn Duncker (a. a. O. S. 93 und 98) sagt, dass bei Irenäus „des Menschen Natur im engeren Sinne des Wortes nur aus Leib und Seele besteht, indem er das Menschsein wesentlich vom Plasma, dem Leibe, abhängig denkt, während er dagegen das Theilhaben am Geist nur als Bedingung der Vollkommenheit, als nothwendig, um das Ziel der Vollendung zu erreichen, betrachtet." Das passt kaum auf Stellen wie die vorher angeführten, (denn die Anlage und das Fortschreiten zur Vollkommenheit, die allein der Geist ermöglicht und verwirklicht, gehören eben schon zum Begriff des Menschen im Unterschiede vom Thiere) noch viel weniger aber auf die vorliegenden, denn hier hat der Geist vollständig die Funktionen, welche dort der Seele zugeschrieben wurden, mitübernommen, und die Vorstellung ist die, dass zum ursprünglichen Wesen des Menschen, nicht bloss zu der Vollkommenheit, zu der er einst gelangen soll, sondern zu der schon in seiner Natur angelegten Vollendung seines Wesens, beides gehört: Fleisch und Geist, und dass der Geist das belebende, vernünftige und darum rettende und befestigende Princip ist. Es stimmt aber vollständig hierzu, wenn Irenäus an einer andern Stelle diese beiden Theile als Fleisch und Seele bezeichnet und dann der Seele alles das zuschreibt, was hier vom Geist gesagt ist, indem er hier unter der Seele

nicht das zum Fleisch gehörige, leibliche Wesen, sondern das belebende, geistige Princip versteht. Gegen die valentinianische Lehre nämlich, dass die Seelen der Gerechten in der Vollendung nicht die höchste Stufe erlangen, sondern in loco medietatis verbleiben, die Leiber aber verbrennen, wendet er als Hauptargument ein, dass der Mensch überhaupt nur aus diesen beiden Theilen bestehe, dann also überhaupt nichts von ihm in das Pleroma gelange. Wie also sonst in dem spiritus, so ist ihm hier in der anima alles vom Menschen enthalten, was nicht Leib ist: corpore autem ipsorum corrupto et anima remanente in medietate, nihil jam relinquitur ex homine quod intra Pleroma cedat. Sensus enim hominis (mens) et cogitatio et intentio mentis et ea, quae sunt hujusmodi, non aliud quid praeter animam sunt; sed ipsius animae motus et operationes, nullam sine anima habentes substantiam. Quid ergo adhuc erit eorum, quod succedit in Pleroma? 2, 29, 3. p. 392ff.

Als Resultat dieser Untersuchung ergiebt sich also, dass Irenäus zwar von der gewöhnlichen, aus Plato stammenden Anschauung, wonach der Mensch aus drei Theilen besteht, noch befangen ist, dass er aber an andern Stellen unwillkürlich die Zweitheilung voraussetzt und dann die Seele bald als zum Leibe gehörig und körperlich auffasst, bald mit dem Geiste identificirt oder als Ausdruck des göttlichen Geistes im Menschen denkt.

c. Der Ursprung der Seele.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, in welchem Verhältniss Irenäus den Geist als einen wesentlichen Theil der menschlichen Natur zum heiligen Geiste Gottes setzt? Die Antwort hierauf ist nach allem Gesagten nicht mehr schwer. Ist es richtig, dass der h. Geist von Irenäus als eine selbstständige Unterscheidung im Wesen Gottes betrachtet wird, als die Seite seines Wesens, vermöge deren er im Bewusstsein des Menschen sich kundgiebt und aus der Verendlichung oder aus der Offenbarung durch den Logos in der Welt gleichsam zu sich zurückkehrt, so nehmen die Menschen eben vermöge jenes Geistes, an dem sie Theil haben, auch am Wesen Gottes Theil. Der Geist ist darnach ein wesentlicher Bestand-

theil des Menschen, aber eben derjenige, welcher ihm zugleich Antheil am Wesen Gottes giebt. Es ist daher gegenstandslos, wenn Duncker (a. a. O. S. 93) sich um den Nachweis bemüht, dass hierbei nicht „Göttliches und Menschliches auf Eine Linie gestellt und mit einander vermischt“ werde. Denn dass der Mensch als irdisches Wesen eben durch sein geschöpfliches Dasein in unendlichem Abstande von Gott steht, ist als Haupt- und Grundlehre des Irenäus hinlänglich erwiesen worden und kann keinem Zweifel unterworfen sein. Ist aber der Mensch andererseits wirklich das, was er nach allen Voraussetzungen des Christenthums und des Irenäus sein soll, ein Gotte ähnliches, zur Vollkommenheit und zur Theilnahme am Geiste Gottes bestimmtes Geschöpf, so folgt von selbst, dass er etwas an sich haben muss, was nicht bloss kreatürlich, nicht geschaffen sein kann, sondern was unmittelbare Offenbarung von Gottes eignem Wesen sein muss, und wodurch er sich als eine Fleischwerdung, als eine Personification des Wesens Gottes erweist. Eben dadurch aber, dass diese Personification des göttlichen Geistes im Menschen eine zeitliche, vergängliche ist, kann sie auch bei dem vollkommensten Menschen dem ewigen heiligen Gottesgeiste gegenüber stets nur eine einzelne, theilweise und unvollkommene sein. Nur darum kann es sich handeln, ob Irenäus uns Anhaltspunkte genug zur Entscheidung darüber giebt, ob er den göttlichen Menschengeist als eine Emanation, als einen abgelösten Theil des göttlichen Wesens betrachtet, oder als den göttlichen Geist selbst, nur beschränkt und begrenzt durch die irdische Erscheinung des Menschen. Für die erstere Vorstellung scheint es zu sprechen, wenn er sagt, dass wir jetzt einen Theil vom Geiste Gottes erhalten zur Vollendung und zur Vorbereitung der Unsterblichkeit, und dass wir uns dadurch allmälich gewöhnen, fähig werden, Gott (ganz) zu fassen und zu tragen: nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paullatim assuescentes capere et portare Deum. 5, 8, 1. p. 734. Aber diese Worte sagen, näher besehen, grade das Gegentheil von einer Emanation aus. Schon Massuet hat die Lesart partem a Spiritu ejus den beiden andern vorgezogen, wonach man entweder las partem e Spiritu ejus oder partem Spiritus ejus, und hat es betont, dass das a von sumimus abhängt. Der Geist Gottes ist also

hier nur als der freie Geber unserer Gotteserkenntniss, nicht als das Ganze, von dem wir nur ein Theil sind, bezeichnet, und es passt dies vollkommen zu dem ganzen Vorstellungskreise des Irenäus. Nicht eine Emanation des göttlichen Geistes ist der Menschengeist, und die Menschen sind nicht, wie Valentin von den Pneumatikern lehrte, Theile des göttlichen Wesens, sondern sie haben Theil an ihm; der Leib gehört, oder Seele und Leib gehören ganz ebensogut und nothwendig zu unserm Wesen wie der göttliche Geist: incorporabiles autem spiritus non erunt homines spirituales; sed substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit 5, 7, 2. p. 735. Der Geist selbst aber erscheint stets als das freie Geschenk Gottes, als die freie persönliche That der Selbstmittheilung Gottes an die Menschen (so namentlich in dem ganzen Capitel 3, 17. p. 513 bis 516). Dadurch aber ist die Vorstellung der Emanation des menschlichen Geistes aus dem Gottesgeiste nach der Weise eines Naturprocesses jedenfalls ausgeschlossen.

Berücksichtigen wir nun die vorher berichteten Aeusserungen des Irenäus über die körperliche Natur der Seele, so läge es nahe, auch die Lehre von der Entstehung der einzelnen Seele bei der körperlichen Fortpflanzung, also den Traducianismus im Gegensatz gegen den Creatianismus, schon in Irenäus zu suchen, denn wie Tertullian wegen seiner Ansicht von der Leiblichkeit der Seele auch ihre Fortpflanzung durch den Leib annahm, scheint dies auch für Irenäus eine nothwendige Consequenz zu sein. Allein einerseits ist die Vorstellung von der leiblichen Natur der Seele bei Irenäus doch nicht klar und entschieden herausgearbeitet, und andrerseits widerstrebt dem Traducianismus die Stellung, welche Irenäus grade gegenüber der valentinianischen Gnosis als seiner Hauptfeindin einnahm. Die Lehre Valentins und seiner Schule ist bekanntlich die, dass die Seelen von Demiurgen geschaffen, dagegen der Geist bei den Pneumatikern eine Emanation Gottes ist; die Pneumatiker sind also nach dieser Lehre selbst Theile des göttlichen Wesens 1, 5, 1. p. 56ff. 2, 29, 3. p. 392. Der Hauptgrund, den Irenäus immer wieder dagegen vorbringt, ist die Verwischung der Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf, und eben deshalb ist bei ihm eine strenge Wahrung dieser Grenzen in seiner Ansicht vom Ursprunge der Seele

anzunehmen. Die Menschenseele ist nicht ein Ausfluss und Theil des göttlichen Wesens, sondern sie ist so gut wie der Leib von Gott geschaffen: omnia — — visibilia et invisibilia ab uno Deo facta 2, 30, 6, p. 397. — Et spiritalia itaque hic (Deus) fecit — —. Sed neque per enixionem matris suae (quod semetipsos esse dicunt) factum esse quid ostendere habent (Valentiniani). Hi enim non tantum aliquid de spiritalibus, sed ne quidem muscam aut culicem aut tale aliquid ex his, quae sunt contemtibilia animalia pusilla perficere possunt. 2, 30, 8. p. 399. Wir sehen, Irenäus stellt sich in dieser Frage auf denselben Standpunkt, von dem aus z. B. Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 16) und Pamphilus, der Vertheidiger des Origenes, den Traducianismus eines Tertullian verwarfen[1], und es lässt sich daher wohl mit Sicherheit annehmen, dass, wenn Irenäus Gelegenheit gehabt hätte, sich in dem Werke gegen die Gnostiker über diesen streitigen Punkt auszusprechen, er auf Seiten des Creatianismus gestanden haben würde. Ob Irenäus wie Origenes und vielleicht auch schon Clemens eine Präexistenz der Seelen angenommen hat, darüber findet sich keinerlei Andeutung in seinem Werke, doch ist eine derartige Lehre, schon weil sie sich von der gewöhnlichen und verbreitetsten Vorstellung in der Kirche entfernte und gnostischen Ansichten in bedenklichster Weise näherte, bei Irenäus wohl auf keinen Fall anzunehmen, besonders da die tiefe spekulative Grundanschauung, aus der die Annahme der Präexistenz der Seelen bei Origenes hervorgegangen ist, bei Irenäus nicht vorhanden ist.

d. Die Gottesebenbildlichkeit der menschlichen Natur.

Betont Irenäus es, wie wir sehen, auf der einen Seite entschieden, dass der Mensch ein Geschöpf, ein πλάσμα, sei, und als solches in unbedingter Abhängigkeit vom Schöpfer stehe, so hat er auf der andern Seite reiche Veranlassung, seine höhere Natur, seine Gottesebenbildlichkeit, hervorzuheben, da dieselbe von den Gnostikern entweder bei einem Theile der Menschen oder sogar bei der grossen Masse geläugnet wurde. Es frägt sich daher für uns, in welchem Theil oder

---

[1]) Origen. Opp. ed. de la Rue I. App. p. 43.

in welcher Seite des menschlichen Wesens nach der Meinung des Irenäus seine Aehnlichkeit mit Gott und das ihn von den Thieren unterscheidende Merkmal zu suchen ist? Die naheliegendste Antwort auf diese Frage wäre die, dass das göttliche Ebenbild dem Leibe des Menschen aufgeprägt sei, und in der That schreibt auch Irenäus wie die meisten kirchlichen Schriftsteller mit Ausnahme der Alexandriner dem Leibe des Menschen eine Gottähnlichkeit zu. Schon das *πλάσμα* enthält ein Bild (imago) Gottes, aber dieses Abbild wird zu einer wirklichen Aehnlichkeit, zu einer similitudo, erst durch den Geist [1]), denn an dem göttlichen Wesen kann Niemand wirklich theilnehmen, von demselben kann Niemand eine bewusste Erkenntniss haben, der nicht den göttlichen Geist hat: videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum ejus 4, 20, 6. p. 626. ib. §. 8ff. p. 628ff. [2]). Es sind darum ganz überwiegend Eigenschaften der Seele und des Geistes, welche bei Irenäus die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausmachen. Daher nennt er den Menschen mit Nachdruck ein *ἔμψυχον καὶ λογικὸν ζῶον* 5, 3, 2. p. 722, und eben deshalb bezeichnet er kurzweg die Vernunft als den göttlichen Odem, der in Adam dem ganzen menschlichen Geschlechte eingeblasen worden sei: ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit 5, 1, 3. p. 716. In dem Erkenntnissvermögen also und in der dadurch bedingten Freiheit der Wahl zwischen dem Guten und Bösen, oder mit andern Worten: in

---

[1]) Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens (affine) suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixtae ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. 5, 6, 1. p. 730. Und ferner: Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum ib. p. 730f. — Die gleiche Meinung findet sich z. B. in den Pseudoklementinischen Homilien Hom. 3, 7. 10, 6. 7. 11, 4, bei Justin, fragm. de resurr. c. 7, bei Tertullian, de bapt. c. 5. de resurr. carnis. c. 6.

[2]) Vergl. Justin, Dial. c. Tr. c. 4: *ἢ τὸν Θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος;*

der auf eigner Erkenntniss beruhenden freien Selbstbestimmung des Menschen liegt das göttliche Ebenbild, denn der freie Wille ist eine wollende Erkenntniss oder ein erkennendes Wollen[1]). Daher sagt Irenäus mit Beziehung auf die Worte des Täufers von der Scheidung der Spreu von dem Waizen durch den Messias: sed frumentum quidem et paleae inanimalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt; homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Quapropter et juste condemnabitur, quoniam rationabilis factus amisit veram rationem etc. 4, 4, 3. p. 569. Die freie Selbstbestimmung, das esse suae potestatis, und die Erkenntniss des Guten und Bösen, ohne die jene undenkbar wäre, die agnitio boni et mali, werden daher auch sonst immer als Merkzeichen der Gottähnlichkeit des Menschen angeführt 4, 38, 4. p. 702[2]). Diese Freiheit aber kommt nicht bloss einer Klasse von Menschen zu, sondern sie ist das Eigenthum der Menschennatur überhaupt: Pater — — omnes quidem similiter fecit, propriam sententiam unumquemque habentem et sensum liberum 5, 27, 1. p. 791. Sie ist die uralte Mitgift des menschlichen Geschlechtes, die vetus lex libertatis hominis, und darin, dass Gott freie Geschöpfe gewollt hat, dass er gegen die Menschen nicht Gewalt braucht, sondern sie in freier Weise zu sich ziehen will, liegt das höchste Maass göttlicher Gnade und Güte: *βία Θεῷ οὐ πρόσεστιν, ἀγαθὴ δὲ γνώμη πάντοτε συμπάρεστιν αὐτῷ* 4, 37, 1. p. 692. Ja auch von der Seite Gottes her erscheint bei Irenäus die Freiheit als das alleinige Merkmal der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, denn in der absoluten Freiheit und Selbstbestimmung besteht das Wesen Gottes, und die Aehnlichkeit des Menschen mit ihm kann daher nur in einer Theilnahme an der Freiheit gesucht werden: quoniam liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sen-

---

[1]) In einem Fragment heisst es von Gott: *θέλησις καὶ ἐνέργεια θεοῦ ἐστιν ἡ πάντος χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητική τε καὶ προνοητικὴ αἰτία. Θέλησίς ἐστι τῆς νοερᾶς ψυχῆς ὁ ἐφ' ἡμῖν λόγος, ὡς αὐτεξούσιος αὐτῆς ὑπάρχουσα δύναμις. Θέλησίς ἐστι νοῦς ὀρεκτικὸς καὶ διανοητικὴ ὄρεξις, πρὸς τὸ θεληθὲν ἐπινεύουσα.* Fragm. V. p. 828.

[2]) Dieselbe Anschauung liegt z. B. in der Auseinandersetzung 4, 39, 1 - 3. p. 703ff.

tentiae est Deus, cui ad similitudinem factus est 4, 37, 4. p. 695. Nimmt aber der Mensch durch diese Freiheit, die übrigens nach der Lehre des Irenäus ebensowohl im Christenthum wie im Gebiete des Sittlich-Guten überhaupt wirksam sein soll 4, 37, 6. 7. p. 696ff., am Wesen Gottes Theil, so gewinnt er auch an der Ewigkeit des göttlichen Wesens Antheil, und darum sind auch die Unsterblichkeit und das ewige Leben ein Zeichen und eine Folge der Gottesebenbildlichkeit des Menschen[1]), durch welche dem geschaffenen und endlichen Menschen der Mitgenuss der *δόξα* und *δύναμις* des Unerschaffenen möglich gemacht wird[2])

Duncker[3]) findet trotz aller dieser klaren und zweifellosen Aussprüche in der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott bei Irenäus noch etwas Höheres als Vernünftigkeit und Freiheit. Er meint, Irenäus verstehe unter der Gottesebenbildlichkeit „das innigste und nächste Verhältniss, in welches überhaupt ein Geschöpf zu Gott treten kann“, und „nur dem Menschen ausschliesslich schreibe er die Bestimmung zu, vollkommen nach dem Bilde Gottes und seiner Aehnlichkeit zu werden und sich so selbst über die Engel hinaus zu Gott zu erheben“. Zum Beweise führt er folgende Worte des Irenäus an: Etenim unus filius, qui voluntatem Patris perfecit, et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei, quem concupiscunt angeli videre, et non praevalent investigare sapientiam Dei, per quam plasma ejus conformatum et concorporatum filio perficitur: ut progenies ejus, primogenitus Verbum, descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo, et factura iterum capiat Verbum, et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiat secundum imaginem et similitudinem Dei 5, 36, 2. p. 820. Ich kann weder in diesen Worten noch an irgend einer andern Stelle einen Unterschied zwischen der Gottesebenbildlichkeit und der Vernunft und Freiheit bei

---

1) *Ἀφθαρσία ἔγγυς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ* 4, 38, 4. p. 702.

2) *Ἅτινα* [sc. *τὰ γεγονότα*] *διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ ἀγαθότητα αὔξησιν προσλαβόντα, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐπιμένοντα, ἀγεννήτου δόξαν ἀποίσεται, τοῦ Θεοῦ ἀφθόνως χαριζομένου τὸ καλόν, κατὰ μὲν τὸ γεγενῆσθαι αὐτά, οὐκ ἀγέννητα· κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσιν, δύναμιν ἀγεννήτου προσλήψεται, τοῦ Θεοῦ προῖκα δωρουμένου αὐτοῖς τὴν εἰσαεὶ παραμονήν*. 4, 38, 3. p. 700.

3) a. a. O. S. 105.

Irenäus finden. Es verhält sich keineswegs so, wie Duncker sagt, dass die Gottesebenbildlichkeit bei Irenäus Vernunft und Freiheit nur voraussetzt, nicht aber gleichbedeutend mit ihr ist, denn nach dem ausdrücklichen Wortlaut der oben angeführten Stellen besteht die Ebenbildlichkeit in der vernünftigen Freiheit. Es ist allerdings richtig, dass bei Irenäus, nach der soeben citirten wie nach vielen andern Stellen, der Mensch den Mittelpunkt der göttlichen Weltregierung bildet und insofern sogar über den Engeln steht, aber die Begründung dieser Anschauung erfordert keineswegs die Annahme, dass die Aehnlichkeit zwischen Gott und den Menschen eine andere und höhere sein müsste, als die zwischen Gott und den Engeln; die Meinung von der Bedeutung des Menschengeschlechts als des Mittelpunkts der gesammten Weltentwicklung war vielmehr eine im kirchlichen Alterthum so allgemeine und bei der beschränkten physischen Weltanschauung so nothwendige und natürliche, dass Irenäus gar keiner Begründung derselben bedarf und in der That auch gar nicht darauf gekommen ist, eine solche geben zu wollen. Am wenigsten will unsre Stelle eine Begründung der bevorzugten Stellung des Menschen durch Annahme einer höheren Aehnlichkeit desselben mit Gott versuchen, Irenäus spricht mit keinem Worte von einem derartigen Vorzug des Menschen, und auch Duncker weiss weder hier noch S. 108 anzugeben, worin anders als in der freien persönlichen Verwirklichung des göttlichen Willens die Gottähnlichkeit des Menschen bestehen soll.

Weil aber Irenäus das göttliche Ebenbild in die Selbstbestimmung des Menschen, also in den vollen Gebrauch aller geistigen Kräfte und sittlichen Anlagen setzte, weil sich das im Menschen keimartig angelegte Bild Gottes erst durch den Geist zur Aehnlichkeit verwirklicht, konnte er in dem ersten Menschen nur die Anlage dazu sehen, die Vollkommenheit dieses Bildes nicht als eine von vorneherein verwirklichte betrachten, und er vergleicht daher den Zustand des ersten Menschen mit dem Zustande der Kindheit: Deus ipse quidem potens fuit, homini praestare perfectionem ab initio, homo autem impotens, percipere eam, infans enim fuit. 4, 38, 1. p. 699 [1]).

[1]) Vergl. Clemens, Strom. 4, 23. Theoph. ad Autolyc. 2, 25. Orig. de princ. 3, 6, 1.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Irenäus, wie die Alexandriner, nicht eigentlich von einem Verlust des göttlichen Ebenbildes sprechen kann. Da dasselbe nämlich ursprünglich nur Anlage ist, diese aber auf jeden Fall vorhanden sein muss, wenn die Verwirklichung, sei es mit oder ohne Erlösung, eintreten sollte, so kann diese Anlage auch nicht verloren gehen. In der That besteht denn auch nach der Meinung des Irenäus die Folge des Sündenfalles nur in dem Verlust der Verwirklichung der im Menschen angelegten Gottesebenbildlichkeit, der zur That gewordenen *ὁμοίωσις*, nicht in dem Verlust der Anlage dazu und ferner auch nicht in dem Verlust der Unsterblichkeit der Seele, wie in den pseudoklementinischen Homilien. Denn das göttliche Ebenbild ist dem Irenäus nicht etwa, wie dem Tatian, nur ein Accidens der menschlichen Natur, sondern es gehört zu ihrer Substanz und kann ihm daher auch durch den Sündenfall der Anlage nach nicht geraubt werden: *ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ. Ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκίρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γεγόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί.* 5, 16, 2, p. 761.

Wie soeben schon beiläufig erwähnt wurde, macht Irenäus in Uebereinstimmung mit den meisten kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte um dieser Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen willen ihn allein zum Mittelpunkt der ganzen Schöpfung und zum Zweck der Weltentwicklung. Dadurch treten die Kirchenväter auch in dieser Lehre auf bedeutsame Weise in Gegensatz gegen die Anschauung von der Naturnothwendigkeit, mit welcher nach gnostischer Ansicht Gott sich offenbaren und nach einem über ihm schwebenden Gesetz der Nothwendigkeit aus sich herausgehen musste; sie betonen es im Gegensatz hierzu, dass der Zweck der gesammten Gottesoffenbarung ein freier, ethischer sei, nämlich die Schöpfung und Erziehung des Menschen und seine Hinführung zur Vollkommenheit [1]). Nun lehrt zwar

---

[1]) So Justin d. M. Apol. I, 20, so die Alexandriner Clemens,

Irenäus wie später Origenes[1]) auch von den Engeln, dass sie ebenso wie die Menschen mit der Freiheit des Willens geschaffen sind: posuit autem (Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles) — — 4, 37, 1. p. 692 und ferner §. 6. p. 696; auch von den Engeln sagt er, dass sie fähig sind zur Aufnahme der Gottesoffenbarung und dass ihnen dieselbe durch den Logos zu Theil werde: semper autem coexistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus 2, 30, 9. p. 402. 2, 6, 1ff. p. 292ff. Aber trotzdem ist der Mensch nach Irenäus der Zweck der ganzen Schöpfung, und alle Theile derselben müssen ihm dienen. Der Mensch ist nicht um der Schöpfung willen, sondern diese ist um seinetwillen gemacht: ostendimus quoniam omnia, quae sunt talia, pro eo qui salvatur homine facta sunt; illud quod est sui arbitrii et suae potestatis maturans ad immortalitatem, et aptabiliorem eum ad aeternam subjectionem Deo praeparans. Et propter hoc conditio insumitur homini: non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem 5, 29, 1. p. 796ff. — Deus, qui temporalia fecit propter hominem 4. 5, 1. p. 569. — (Homo), propter quem et conditio fiebat 4, 7, 4. p. 579. Denn der Zweck der Schöpfung ist die volle und ganze Offenbarung des Wesens Gottes, seine Selbstmittheilung, dieser Zweck aber wird allein in dem freien, sittlich angelegten Wesen, dem Menschen, erreicht, der in vernünftiger, selbstbewusster Weise das Wesen Gottes an sich darzustellen hat; der Mensch allein ist das exceptorium, das receptaculum der unendlichen Liebe und Weisheit Gottes: igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia 4, 14, 1. p. 598. Gott hat den Menschen geschaffen und alle Werke des Heils, alle Offenbarungen ihm zukommen lassen ipse quidem nullius indigens, his vero qui indigent, suam praebens communionem 4, 14, 2. p. 599. Vergl. 3, 20, 2. p. 529. Der Blick des Irenäus bleibt also in dieser Beziehung, wie der der kirchlichen Schriftsteller des Alterthums überhaupt, auf die Erde als den Schau-

Hom. 11, 22. Origenes, c. Cels. 4, 74f. In Gen. Hom. 1, 12. Lactantius, Inst. div. 7, 4. De ira Dei c. 13 und so auch Irenäus, s. o.

[1]) De princ. 1. 5, 3.

platz der Gottesoffenbarung, er bleibt auf das Verhältniss zwischen Gott und dem Menschengeschlecht beschränkt, und die vorher mitgetheilte Ansicht von der Natur der Engel ist damit nicht in Uebereinstimmung gebracht.

II. Die Lehre von der Sünde und von ihrem Einfluss auf die Menschennatur.

Die hierher gehörigen und getrennt zu behandelnden Hauptfragen sind folgende: 1) Was ist die Sünde ihrem Wesen und ihrem Ursprunge nach? 2) Welche Bedeutung hat sie und hat das Böse überhaupt in der Heilsökonomie? Die letztere Frage gehört eigentlich nicht in den vorliegenden Abschnitt vom Menschen, da sie aber zum Verständniss der folgenden Lehren nothwendig ist und nicht füglich einen anderen Platz erhalten kann, wird sie gleich an dieser Stelle mitbesprochen werden.

Was lehrt Irenäus über das Wesen und den Ursprung des Bösen? Bei der Beantwortung dieser Frage kann es sich hauptsächlich nur um den Einen Punkt handeln, ob Irenäus die Sünde lediglich als die freie That des Einzelnen betrachtet, oder als das von Adam her angeerbte sittliche Uebel, oder: welche Stellung er der Versündigung des ersten Menschen zur Sünde des ganzen Menschengeschlechtes und jedes Einzelnen giebt? — Dass die Sünde ein allgemeines und über das ganze menschliche Geschlecht verbreitetes Uebel sei, sowie dass sie mit dem Sündenfall Adams ihren Anfang genommen hat, stand bei allen Kirchenlehrern fest und wurde nur von den Gnostikern, namentlich am entschiedensten von den Ophiten geläugnet, welche die erste Sünde als die Losreissung von der Herrschaft des Demiurgen und als den nothwendigen Durchgangspunkt bei der höheren Entwickelung zur Sophia betrachteten und daher die Schlange als Symbol der höheren Weltordnung der Sophia ansahen[1]). Dass die erste Sünde im Paradies wirklich begangen worden sei, läugnete nur der Verfasser der pseudoklementinischen Homilien, weil diese Lehre des alten Testaments mit der ihm eigenthümlichen Vorstellung von der Vollkommenheit des Ur-

[1]) 1, 30, 7. p. 268.

menschen, des unter verschiedenen Gestalten wiederkehrenden ersten Adam, unvereinbar war [1]). — Auch über den andern Punkt herrschte fast ausnahmslose Einstimmigkeit in der Kirche der ersten Jahrhunderte, dass die Folge der ersten Sünde, mit der alle andern zusammenhingen, der Tod und zwar der leibliche, nach der Ansicht eines Theiles der Kirchenlehrer auch der geistige, Tod sei. Irenäus insbesondere bemüht sich, das Wort Gen. 2, 17: an welchem Tage ihr davon essen werdet, werdet ihr des Todes sterben, als wörtlich in Erfüllung gegangen zu erweisen, indem er fünf verschiedene Arten angiebt, auf welche man die buchstäbliche Wahrheit dieses Gotteswortes erweisen könne, die jedoch ausführlich wiederzugeben kein Interesse hat 5, 23, 1. 2. p. 779 ff. Er verfällt dabei wie auch sonst so häufig nicht bloss in allegorische, sondern auch gradezu in spielende Deutung des Bibelwortes, wichtig aber ist für uns, dass er den Ungehorsam gegen Gottes Gebot selbst schon als wirklich erfolgten Tod ansieht, also doch wohl, wie schon Theophilus [2]) und Andere, auch den geistigen Tod als unmittelbare Folge des Sündenfalles betrachtet: simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant; inobedientia autem Dei mortem infert. Propter hoc ex eo traditi sunt ei, debitores mortis effecti. Auch heisst es von den Protoplasten gradezu, sie seien gestorben secundum inobedientiam, quae est mors. l. c. Wir werden gewiss nicht irre gehen, wenn wir auf Grund der irenäischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen diesen geistigen Tod, von dem hier gesprochen wird, in die Unfähigkeit des Menschen setzen, das in ihm angelegte göttliche Ebenbild zu verwirklichen und am göttlichen Geiste theilzunehmen oder das ihm aufgeprägte Bild Gottes (imago) zu einer wirklichen Aehnlichkeit (similitudo) zu gestalten. Nur wegen dieser Unfähigkeit, durch welche sie dem völligen Verderben anheimfallen mussten, sind die Menschen der Furcht vor der menschlichen Gerechtigkeit des Staates unterworfen worden, die sie als ein Damm vor den Folgen der Sünde schützt, bis sie durch die Erlösung die Fähigkeit zum Leben durch den göttlichen Geist wiedererhalten [3]).

---

[1]) Hom. 3, 39. p. 99 ed. Dressel.

[2]) Ad Autolyc. 2, 27.

[3]) Auch wenn zum Erweise für die Auferstehung des Leibes gesagt

Schon hierdurch jedoch werden wir auf die Hauptfrage zurückgeführt, ob Irenäus die Sünde als die freie That des Einzelnen betrachtet hat, oder nicht? wir sind auch schon durch das eben Mitgetheilte in den Stand gesetzt, eine bestimmte Antwort hierauf zu geben. Gälte der Tod als Folge der Sünde bei Irenäus, abgesehen von der Sünde des Einzelnen und ohne durch sie vermittelt zu sein, so könnte die Sünde von ihm nur als Erbsünde aufgefasst werden. Das ist aber entschieden nicht der Fall, denn wenn er den Ungehorsam als Ursache des Todes, ja als den Tod selbst bezeichnet, so muss dieser Ungehorsam nothwendig auch bei jedem Einzelnen wieder der persönliche Grund des Todes sein. Nur in diesem Sinne sind die Auseinandersetzungen 5, capp. 19. 21. 23 zu verstehen, insbesondere die Worte: quoniam enim (apostata Dei angelus) in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate; potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem 5, 21, 3. p. 776. In der That stimmen denn auch mit dieser Auffassung alle andern Stellen überein, in welchen Irenäus von der Sünde spricht und sie, ganz abgesehen von der Versündigung Adams, als die freie That des Menschen bezeichnet. Wie energisch er die Lehre vom freien Willen und von der Selbstverantwortlichkeit des Menschen vertheidigt, ist theilweise schon gezeigt worden und wird noch ausführlicher besprochen werden; stand er doch in seinen Bestimmungen über das Wesen des Bösen wie in der davon untrennbaren Frage nach der Willensfreiheit des Menschen selbstverständlich im schroffsten Gegensatz gegen die Naturnothwendigkeit, mit der die Gnostiker die Menschen je nach ihrer choischen, physischen und pneumatischen Anlage für das Gute oder Böse bestimmt sein liessen. Irenäus bekämpft diesen Standpunkt überall mit dem grössesten Eifer und zeigt, dass alle Verantwortlichkeit des Menschen für seine Thaten, jeder

---

wird, dass das Fleisch durch die Sünde gestorben sei und daher auch eben dieses zu neuem Leben wieder erweckt werden müsse, so ist dies nicht anders zu verstehen, als dass durch den Ungehorsam gegen das göttliche Gebot der Leib des Menschen der Begierde, der Sinnlichkeit unterworfen und dadurch zum Dienste Gottes, zur Aufnahme des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* unfähig geworden, also auch dem leiblichen Tode verfallen sei 5, 12, 2. p. 745—747.

Tadel der Schlechten und jedes Lob der Guten völlig sinnlos und hinfällig sei, wenn die Menschen von Natur schon zum Bösen oder Guten bestimmt wären [1]). „Aber da Alle von derselben Natur sind und das Gute sowohl bewahren und thun als auch verlieren können“, wird mit Recht von Gott und Menschen je nach den Thaten Lob und Tadel auf sie vertheilt und von den Propheten ermahnt und gedroht 4, 37, 2. p. 693. Läge das Gute oder Böse an sich schon von Geburt fertig in der Menschennatur, so wären die Menschen gleich den Thieren und vernunftlosen Geschöpfen, die niemals etwas Anderes werden können, als was sie von Natur schon sind, sie würden dann niemals wahrhafte Kenntniss des Guten, Geschmack und Freude an ihm, finden können und sich nie zu ihm hingezogen fühlen, das Gute wäre dann den Menschen ultro et otiose insitum, es wäre ein insensatum bonum, quod esset inexercitatum ib. §§. 6. 7. p. 696ff. Die Ursache des Bösen ist niemals bloss die Anlage der Natur, sondern noch jetzt bei jedem Menschen dieselbe, die sie bei dem ersten Menschen gewesen ist, die Schwachheit des Willens, die *ἀμέλεια*, durch die wir das Gute und das göttliche Gebot vergessen und um derentwillen wir der Ermahnung, der Strafe und Züchtigung bedürfen ib. §. 2. p. 693. Wäre ferner das Gute oder Böse von vorneherein Natur des Menschen oder durch den Sündenfall so zu seiner zweiten Natur geworden, dass seine Handlungen nicht mehr frei und mit Selbstverantwortlichkeit ausgeführte Thaten wären, so wäre ja auch die freie Wahl und Entscheidung für das Evangelium gänzlich unmöglich, nach des Irenäus ausdrücklich ausgesprochener Meinung aber erstreckt sich die Willensfreiheit des Menschen auch auf die Entscheidung für oder gegen das Evangelium, auf die Annahme oder Ablehnung des Glaubens: non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium ib. §. 5. p. 696 und ebenso §§. 6. u. 7. p. 696.

Aus dem Gesagten geht mit Sicherheit hervor, dass Irenäus

---

[1]) Augustin lehrte bekanntlich nur in seiner früheren Periode und nur im Gegensatz gegen den von ihm bekämpften Manichäismus, dass die Sünde die freie That des Menschen sei de lib. arb. 3, 49, während er später die Erbsündenlehre begründete, Irenäus dagegen kann natürlich im Kampfe gegen den Gnosticismus die Freiheit in der Lehre von der Sünde niemals preisgeben.

zwar die Sünde und den Tod von der ersten Sünde im Paradiese herleitet, dass aber von einer angeborenen Sündhaftigkeit der Menschen bei ihm nicht die Rede sein kann, weder in dem Sinne des Origenes, wonach der Mensch eine in einem früheren Leben begangene Schuld mitbringt, die ihm von Geburt anhaftet, noch auch im Sinne Tertullians, welcher lehrte, dass das Ueberwiegen der Sinnlichkeit als Folge der ersten Sünde Adams sich durch den tradux animae auf alle Nachkommen fortgepflanzt habe und von Geburt an in ihnen vorhanden sei.

Zum graden Gegentheil von diesem unserm Ergebniss gelangt Duncker. Er meint[1]), es könne keinem Zweifel unterliegen, dass nach des Irenäus Ansicht die ganze Summe des Elends, das Adam getroffen hat, auch auf alle seine Nachkommen übergegangen sei, „und dass daher als Folge der Uebertretung des ersten göttlichen Gebotes im Paradies die allgemeine Sündhaftigkeit, das sittliche und physische Verderben des natürlichen Menschengeschlechtes — — — angenommen werden muss.“ Duncker sieht in Irenäus den eigentlichen Begründer der augustinischen Erbsündenlehre, für den doch gewöhnlich Tertullian gilt. Er führt dafür Stellen an, in denen Irenäus sagt, wir haben durch die natürliche Abstammung den Tod ererbt 5, 1, 3. p. 715, oder: unsere natürliche Abstammung sei eine generatio mortis 4, 33, 4. p. 668, wir seien als Kinder Adams Gefangene des Teufels 3, 23, 1. 2, p. 546ff. Ferner eine Stelle, in der von dem Blindgebornen am Teiche Siloah gesagt wird, seine Waschung sei das Sinnbild des Bades der Wiedergeburt gewesen, das ihm als einem Angehörigen der Schöpfung Adams und daher der Uebertretung Theilhaftigen nothwendig gewesen sei: et quoniam in illa plasmatione, quae secundum Adam fuit, in transgressione factus homo indigebat lavacro regenerationis 5, 15, 3. p. 761. — Was Anderes aber soll denn mit all diesen Worten gesagt werden, als dass die Sünde das gemeinsame Loos des Menschengeschlechtes ist? es liegt in ihnen unzweifelhaft der Gedanke ausgesprochen, dass das ganze Menschengeschlecht als solches und alle einzelnen Menschen als Glieder desselben auch Sünder sind, nicht aber, dass die Eine Sünde Adams durch die Ge-

---

[1]) a. a. O. S. 240.

burt mit Nothwendigkeit auch auf seine Nachkommen fortgepflanzt worden ist. Irenäus spricht hier nichts weiter aus als die nur von den Häretikern bezweifelte Thatsache, dass das ganze adamitische Menschengeschlecht als solches und alle einzelnen Glieder desselben auch der Sünde und dem Verderben verfallen sind; dass dieses allgemeine Verderben Folge der Einen That ist, sagt er dagegen nirgends und kann es nach Allem, was wir vorher sahen, nicht sagen, ohne mit sich selbst in den offenbarsten Widerspruch zu gerathen und ohne eine Hauptposition der Kirche gegen den Gnosticismus, den freien Willen und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen preiszugeben. — Wenn nun aber ferner von Duncker Stellen angeführt werden, in denen es heisst, dass wir in Adam Alle Gott beleidigt haben 5, 16, 3. p. 762. 5, 17, 1. p. 762ff., dass der Teufel uns in Adam Alle gefangen genommen habe 5, 21, 1. p. 773, und dass wir in Adam Alle sterben 5, 12, 3. p. 747, überhaupt Stellen, in denen das Schicksal des ganzen Menschengeschlechts in dem Schicksal Adams nach seinem Fall und seiner Erlösung angeschaut und vorgebildet gesehen wird (wie z. B. 5, 1, 3. p. 715f.), so sagen ja auch alle diese Stellen nicht mehr als was der Apostel Paulus Röm. 5, 12 ausspricht, nämlich dass das Menschengeschlecht gemäss seiner gemeinsamen natürlichen Abstammung von Adam allgemein der Sünde verfallen ist. Die Abstammung von Adam bezeichnet für jeden Einzelnen den natürlichen Zusammenhang mit der irdischen, sinnlichen und dem Bösen immer wieder verfallenden Menschennatur, Adam ist der Repräsentant dieses der Sünde anheimgefallenen Geschlechtes. Wir alle sind dem Bösen so gut unterthan geworden und, wie wir aus dem Sinne des Irenäus hinzusetzen dürfen, so nothwendig unterthan geworden wie Adam; wir haben gleichsam in ihm alle gesündigt, aber mit keinem Worte wird gesagt, dass die Eine That Adams die hervorbringende Ursache aller andern Sünden gewesen ist. Irenäus behauptet weder, dass dies durch das Beispiel Adams, noch dass es durch die Naturnothwendigkeit der leiblichen Abstammung geschehen sei. Die Frage nach der Art und Weise der Hervorbringung der Sünde unter den Menschen ist ihm eine offene, und will man dennoch eine bestimmte Antwort hierauf aus seinen Aeusserungen entnehmen, so wird man weit eher behaupten können, dass

die menschliche Natur, welche in uns Allen so gut wie in Adam vorhanden ist, uns Alle nach Gottes Willen mit Nothwendigkeit zur Sünde drängt und Gott dieselbe als Durchgangspunkt für unser Heil will, als dass die Eine That Adams die auf unbegreifliche Weise nothwendig fortwirkende Ursache der Sünde und des Verderbens der ganzen Menschheit geworden ist.

Es ist sehr richtig und verdient besonders hervorgehoben zu werden, dass Irenäus im Gegensatz gegen die Gnostiker und gegen alle partikularistischen Ansichten der Häretiker und der vorchristlichen Denker die Einheit des menschlichen Geschlechtes auch in Bezug auf die Sünde auf's Entschiedenste betont, und dass er in Adam, von dessen Geschlecht und Natur, von dessen Fleisch und Bein wir Alle sind, diese Einheit repräsentirt sieht (auch die Betonung der wahrhaft menschlichen Natur Christi stammt bei ihm aus diesem Motive z. B. 5, 14, 2. p. 755f. §. 3. p. 756.), aber es ist eine ganz andere Frage, die doch Duncker gar nicht davon trennt, ob die Eine Sünde Adams der hervorbringende und nothwendig wirkende Grund der Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes ist. Augustin nahm bekanntlich die Vorstellung, dass Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechtes ist, nur zu Hülfe, um die der Freiheit und dem Wesen der Sünde als freier That gar zu sehr widersprechende Erbsündentheorie erträglicher und denkbarer zu machen. Aber erstens lehrte Irenäus nicht wie Augustin die Erbsünde, sondern nur die Einheit der Menschen aller Orte und Zeiten auch in Bezug auf die Sünde, und zweitens ist auch dieser Hülfsgedanke des Augustin bei ihm doch noch in ganz anderer Weise durchgeführt als bei Irenäus. Augustin nimmt das Wort des Paulus Röm. 5, 12: in quo omnes peccaverunt, ganz wörtlich, nach ihm waren wir Alle wirklich schon in lumbis Adami, als dieser sündigte und haben mit ihm gesündigt, die Sünde Adams ist jure seminationis atque germinationis die unsere, und er begründet diesen realen und kausalen Zusammenhang der Sünde des ganzen Geschlechtes mit der Sünde Adams dadurch, dass er annimmt, die Fleischeslust, die sowohl in der Seele wie im Körper ihren Sitz habe, verpflanze sich wahrhaftig von einem Menschen auf den andern, und insbesondere die Geschlechtslust, als der Mittelpunkt der Sündhaftigkeit, gehe beim Akte der Erzeugung von unsern

Eltern auf uns über[1]). Von alledem findet sich bei Irenäus nichts; ihm wie dem Apostel Paulus ist die Geschichte Adams nur das Bild, der Typus der Geschichte des ganzen Geschlechtes; was bei Adam geschieht, kehrt bei jedem Einzelnen seiner Nachkommen wieder, und zwar nicht, weil die menschliche Natur damals ein für alle Male verderbt worden ist, sondern weil unsere Natur trotz ihrer Gottesebenbildlichkeit vor der Wiedergeburt ebensogut nur choisch und psychisch ist wie die Adams, weil die erste plasmatio eine unvollkommenere war und erst in der zweiten, in Christo, die pneumatische Vollendung der Menschheit, die Erhebung zu ihrer vollen Gottähnlichkeit, geschah.

Das Gesagte wird nur bestätigt, wenn wir uns die weitere Frage zu beantworten suchen, welche Stellung das Böse überhaupt in der Heilsordnung und in der Weltordnung bei Irenäus einnimmt. Irenäus begnügt sich nämlich nicht damit, das Böse als die beklagenswerthe aber unerklärliche Störung der normalen Entwicklung des Menschen anzusehen, oder den Abfall des Satan und die Verführung durch ihn als letzte Antwort auf die Frage nach dem Ursprunge des Bösen zu ertheilen, sondern, gedrängt durch die Gnostiker, die ihre Stärke in der Aufwerfung und Beantwortung der Frage: *πόθεν τὸ κακόν;* suchten, unternimmt er es selbst, das Böse in die göttliche Weltordnung einzureihen. Obgleich er selbst die Frage nach dem Grunde, aus dem Gott die Welt so erschaffen habe, dass der Abfall von ihm und das Böse überhaupt möglich ist, sonst ausdrücklich und principiell abweist als eines jener Probleme, deren Beantwortung wir Gott allein anheimgeben müssten und bei deren Besprechung wir über die Schranken menschlicher Erkenntniss hinausschritten 2, 28, 2. p. 387, kann er sich doch andrerseits dem Drange nach Lösung eines Problems nicht entziehen, das, gänzlich ungelöst, stets als ein Vorwurf gegen das Evangelium und den christlichen Gottesbegriff erscheinen musste und der Apologie desselben den Boden zu entziehen drohte. Sein Versuch einer Lösung im Sinne der Kirche aber läuft auf folgenden Gedanken hinaus: Nur wenn die Menschen frei in ihrem Willen sind, können sie wahrhaft gut sein und aus eigner Ueberzeugung das Gute wählen. Deshalb

[1]) Vergl. besonders de civit. Dei 13, 14. De peccat. mer. et rem. 3, 7. 1, 8f. Ep. 194, 6 u. s. w.

können sie auch nur, wenn sie das Böse wirklich kennen, d. h. seine Bitterkeit geschmeckt haben, sich frei für das Gute entscheiden: disciplinam boni, quemadmodum (homo) habere potuisset, ignorans, quod est contrarium? 4, 39, 1. p. 703. Wie man das Süsse nur an seinem Gegensatz, dem Bittern, das Weisse nur an dem Schwarzen, den einen Ton nur durch Vergleichung mit andern erkennen und bestimmen kann, so muss der Mensch Beides kennen und erfahren, das Gute und sein Gegentheil, das Böse. Das Sehen würde uns nicht so schätzbar erscheinen, wenn wir sein Gegentheil, das Nicht-Sehen, die Gesundheit, wenn wir die Krankheit, das Licht, wenn wir die Finsterniss, das Leben, wenn wir den Tod nicht kennten. Darum ist der Abfall von Gott nach seiner Grossmuth um des Menschen Willen zugelassen worden, Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis; homine autem erudito per eam, quemadmodum et propheta ait: Emendabit te abscessio tua. 4, 37, 7. p. 698.

Aber die Versündigung gegen Gott ist von ihm nicht bloss zugelassen worden, sie ist auch nothwendig, und zwar aus demselben Grunde nothwendig, aus dem der Apostel Paulus sagt: „Gott hat Alles unter die Sünde beschlossen, auf dass er sich Aller erbarme.“ Nicht anders konnte der Mensch zur Erkenntniss seiner natürlichen Unfähigkeit zum Heil und seiner absoluten Bedürftigkeit Gotte gegenüber gelangen, als dadurch, dass er dem sündigen Verderben anheimfiel, aus dem ihn nur Gott erlösen kann. Nicht anders konnte er zu dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott gelangen, in welchem er der Gnade sich hingab, als wenn er selbst durch eigne Erfahrung das Böse, das Verderben, die Trennung von Gott kennen lernte [1]).

[1]) Haec ergo fuit magnaminitas Dei, ut per omnia pertransiens homo et mortis (gewöhnliche Lesart unverständlich: morum) agnitionem percipiens, dehinc veniens ad resurrectionem quae est a mortuis, et experimento discens, unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelae consecutus ab eo, ut plus diligeret eum: (cui enim plus dimittitur, plus diligit) cognoscat autem semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est: intelligat autem et Deum, quoniam in tantum immortalis et potens est, uti et mortali immortalitatem et temporali aeternitatem donet; intelligat autem et reliquas virtutes Dei omnes in semetipsum ostensas, per quas edoctus sentiat de Deo, quantus est Deus 3, 20, 2. p. 528f. Zu vergleichen ist besonders noch der vorhergehende Paragraph.

Darum aber ist der Durchgang durch das Böse nicht bloss für den einzelnen Menschen nothwendig, um zur reifen, selbstthätigen Ergreifung des Guten zu gelangen, sondern ebenso ist in der Weltgeschichte der Abfall von Gott für die Rettung des ganzen Geschlechtes nothwendig. Durch den Dualismus Marcions, der das Böse nur aus einer Gotte absolut feindlichen Macht ableiten zu können meinte, *wurde* Irenäus dazu gedrängt, auch das Böse als ein von Gott gewolltes Moment der Weltentwicklung anzuerkennen, und wenn daher die Häretiker den Gott des alten Bundes anklagten, er habe die Israeliten nicht erretten können, ohne die Aegypter zu verstocken, so läugnet das Irenäus durchaus nicht, er hält es vielmehr für das Gesetz der Weltordnung 4, 28, 3. p. 655f. 4, 29, 1. 2. p. 656ff. Die Völker, welche Gott fern bleiben, sind für die Gerechten nothwendig wie der Halm für den Waizen, wie das Stroh zum Feuer für die Bereitung des Goldes 5, 29, 1. 2. p. 797. In diesem Sinne bedient sich Irenäus gern des Jesaianischen Wortes, wonach Gott das Böse wie das Gute schaffe 4, 40, 1. p. 705f., und aus diesem Grunde ist nach seiner Meinung im Leben und Leiden Jesu die höchste Steigerung, die volle Erscheinung des Guten nur möglich gewesen durch die höchste Steigerung seines Gegensatzes: es bedarf zur Ueberwindung des Bösen und zur Vernichtung seiner Kraft einer letzten Steigerung und Rekapitulation des Bösen 5, 29, 2. p. 797. 5, 28, 2. p. 794. — In der Geschichte des Propheten Jonas findet Irenäus diese Wahrheit allegorisch gelehrt. Wie Gott es zuliess, dass der Prophet von dem Walfisch verschlungen wurde, nicht um ihn dadurch dem Verderben zu überliefern, sondern als das einzige Mittel zu seinem Heil, zum Zweck seiner tieferen Unterwerfung unter Gott, sowie zum Zweck der Busse und Umkehr der Niniviten, so lässt er es auch zu, dass das Menschengeschlecht der Sünde und ihren Folgen anheimfällt, nicht um es dem Verderben anheimzugeben, sondern weil er grade nur so ihnen das Heil bringen konnte. Darin also besteht das Zeichen des Propheten Jonas, von dem Jesus spricht Matth. 12, 39. 40, dass der Mensch im Christenthum durch Gott selbst aus der Nacht des Todes und der Verblendung zu neuem Leben aufersteht, indem er nunmehr Gott als seinen alleinigen Retter wahrhaftig erkennt und sich seiner Gnade völlig hingiebt 3, 20, 1. p. 527f.

Nach der Entwicklung dieser Auffassung der Bedeutung des Bösen bei Irenäus ist es mir vollständig unbegreiflich, wie Duncker, der doch selbst nicht umhin kann, diesen so klar ausgesprochenen Gedanken in seiner Darstellung wenigstens theilweise wiederzugeben (a. a. O. S. 149—154), trotzdem zu folgendem Schlusse kommt: „Wenn einzelne Aeusserungen (des Irenäus) für sich genommen, den Verdacht erregen könnten, dass er sich das Böse als nothwendiges Moment in dem Entwicklungsprocess der Menschheit vorgestellt hat, so braucht nur auf seine oben näher von uns betrachteten Ansichten über die Freiheit des Menschen und den Fall Adams zurückgewiesen zu werden, um diesen Schein vollkommen zu zerstören.“ Von einem „Verdacht“ kann nicht die Rede sein, wo ein wiederholt klar und ausführlich ausgesprochener Gedanke vorliegt. Dass aber diese Ansicht von der inneren Nothwendigkeit des Bösen als eines sollicitirenden Elementes, das schliesslich überwunden wird und dem Guten dient, mit der Betonung der Freiheit des Willens bei Irenäus in Widerspruch stehen soll, ist noch weniger begreiflich. Nur diejenige Auffassung der Sünde als Erbsünde, die Duncker, wie wir sehen, dem Irenäus imputirt, ist mit seiner geflissentlichen Hervorhebung der Freiheit nicht vereinbar, was von Duncker gänzlich übersehen worden zu sein scheint. Eine relative Nothwendigkeit des Bösen aber kann nur derjenige mit der Freiheit des Menschen unvereinbar finden, der entweder das Böse als eine nur äusserlich an den Menschen herantretende Macht ansieht, oder die Freiheit des Menschen für absolut hält, so dass sie nicht durch die Nothwendigkeit gottgegebener Gesetze der Entwicklung in ihrer Aeusserung bestimmt ist. Eins oder das Andere oder Beides muss bei Herrn Duncker der Fall sein.

Meine Behauptung, dass Irenäus sich das Böse als ein nothwendiges Moment in der menschlichen Entwicklung vorstellt, wird aber ferner auch nicht etwa durch die Thatsache zweifelhaft, dass er jede Art des sittlichen Dualismus bei den Gnostikern eifrig bekämpft, sondern sie wird grade dadurch nur bestätigt. Erst dann nämlich ist die Gefahr eines Dualismus zwischen der höchsten guten und bösen Macht wirklich überwunden, wenn die letztere als eine relativ nothwendige, am letzten Ende den Zwecken Gottes dienende und von ihm

als Durchgangspunkt selbst gewollte erkannt wird. Grade der sittliche Dualismus in den gnostischen Systemen kann dem Irenäus den tiefen Gedanken einer Einordnung des Bösen in die sittliche Weltordnung nahe gelegt haben. Dass Gott dadurch nicht in einem falschen Sinne zum Urheber des Bösen gemacht wird, ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, dass das Böse, so aufgefasst, nur sein Gegentheil wirken *soll*. Irenäus konnte daher vollkommen sich selber konsequent bleiben, wenn er diesen letzteren Gedanken ebenso eifrig bekämpfte, als er die Einordnung des Bösen in die göttliche Weltordnung begreiflich zu machen suchte. Darum ist es vollkommen begreiflich, dass Irenäus seiner an Florinus gerichteten Schrift *περὶ μοναρχίας* den andern Titel gab: *περὶ τοῦ μὴ εἶναι Θεὸν ποιητὴν κακῶν* Euseb. h. e. 5, 20, und dass er den Gnostikern gegenüber sagt: ut igitur interior eorum (sc. malorum) voluntas et cogitatio ad manifestum producta, sine culpa et malum non operantem ostendat esse Deum, eum qui absconsa manifestat, sed non qui malum operetur; quum minime quiesceret Cain, ait ei etc. Gen. 4, 7. 4, 18, 3. p. 615.

Es versteht sich übrigens ganz von selbst, dass Irenäus in seiner Befangenheit in den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit den so unverkennbar bei ihm vorhandenen Gedanken einer beziehungsweisen Nothwendigkeit des Bösen nicht konsequent durchgeführt hat; nur einen sehr oberflächlichen Kenner seiner Zeit und seines Charakters könnte es in Erstaunen setzen, dass neben diesem Gedanken die volle Selbstständigkeit des Reiches des Bösen, die Ewigkeit der Höllenstrafen und Alles, was damit zusammenhängt, gelehrt wird.

Anhang zum dritten Abschnitt.

Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

Das Lehrstück von den himmlischen und höllischen Wesen ausser dem Menschen nimmt bei den Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte insofern eine wichtige Stelle ein, als in ihm die im Volksglauben haftenden Elemente des Polytheismus einen dem Monotheismus nicht schädlichen Platz erhielten, die sittlichen, dem Christenthum verwandten Elemente als Engel, die unsittlichen als Dämonen. Die Engel und Aeonen der

Gnostiker aber sind durchaus nichts Anderes als eine veränderte Form des Polytheismus. Je schärfer nun der Gegensatz des Irenäus gegen die Gnostiker war, um so entschiedener betont er die Geschöpflichkeit der Engel, um so bestimmter läugnet er ihre Emanation aus dem Wesen Gottes: quoniam enim sive angeli sive archangeli sive throni sive dominationes ab eo, qui super omnes est Deus, et constituta sunt et facta per Verbum ejus, Joannes quidem significavit 3, 8, 3. p. 450. Vergl. 4, 41, 2. p. 709. Der entschiedenste Gegensatz gegen die Vermischung von Schöpfer und Geschöpf auf diesem Gebiet in der häretischen Gnosis liegt in der Behauptung des Irenäus, mit der er auch unter den Kirchenlehrern allein steht, dass sie, wie die Menschenseelen und überhaupt alles Geschaffene, weil sie einen Anfang ihres Daseins genommen haben, nur so lange fortdauern, als es ihnen der Wille Gottes gestattet. Schon die Ewigkeit und Unsterblichkeit als immanente Eigenschaft erscheint dem Irenäus als ein zu hohes Prädikat für irgend ein Geschöpf 2, 34, 2. 3. p. 414f. 3, 8, 3. p. 450 [1]). Auch hängt es gewiss mit dem Gegensatz gegen den Gnosticismus und mit der Besorgniss vor der in ihm liegenden Gefahr zusammen, dass Irenäus die selbstständige Mitwirkung der Engel bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt entschieden in Abrede stellt 2, 2, 1. p. 281. 4, 41, 1. p. 708f., und dass er überhaupt in der Aufstellung von positiven Bestimmungen über die Natur der Engel äusserst sparsam ist, nur bei Gelegenheit ihr Verhältniss zu Gott wie zu den Menschen erörtert und von dem Range und der Abstufung der Geister, die in den Briefen des Ignatius und später bei den Alexandrinern eine so grosse Rolle spielen, fast gänzlich schweigt. Wie die gnostischen Philosopheme über die Emanationen der Engel aus Gott, so verabscheut Irenäus natürlich auch jede Anrufung derselben, die bei den Gnostikern theilweise üblich war, und will sie von der Kirche unbedingt fern gehalten wissen: nec invocationibus

[1]) Wenn er an einer andern Stelle im Gegensatz gegen die dem Leibe von Gott geschenkte Unsterblichkeit den Seelen und Geistern ein ihnen wesentlich und an sich zukommendes ewiges Leben zuschreibt, so liegt darin allerdings ein Gegensatz gegen das oben Gesagte und eine Inkonsequenz 5, 4, 1. 2. p. 725.

angelicis facit aliquid (ecclesia), nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate 2, 32, 5. p. 409.

Was sich aus gelegentlichen Bemerkungen des Irenäus als seine Meinung über das Wesen der Engel sicher feststellen lässt, ist Folgendes: Ihrer Natur nach sind sie unkörperlich: sine carne 3, 20, 4. p. 530[1]), sonst aber stehen sie mit den Menschen auf derselben Stufe. Wie später Origenes (de *princ.* 1, 5, 3), so lehrte auch schon Irenäus, dass die Engel freien Willen haben und vernünftige Wesen sind 4, 37, 6. p. 696. 4, 37, 1. p. 692, denn nur unter dieser Bedingung ist nach seiner Meinung ihr theilweiser Fall denkbar. Auch sie sind, wie die Menschen, berufen, die göttliche Offenbarung durch den Logos zu erhalten, Gott zu erkennen und an seinem Wesen theilzunehmen 2, 30, 9. p. 401. 2, 6, 1ff. p. 292ff. Die Engel stehen aber in keiner Weise über den Menschen; dies ergiebt sich z. B. aus einer Stelle, wo Irenäus die Nothwendigkeit der Gottheit Christi zu erweisen sucht, er legt sich hier die Frage vor, wer denn besser und vortrefflicher sei als der Mensch, und antwortet: allein Gott: melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cujus similitudinem Dei factus est homo? 4, 33, 4. p. 668. Ja, obgleich den Engeln, wie wir sehen, Vernunft und freier Wille ausdrücklich zugesprochen wird, haben die Menschen doch insofern einen Vorzug vor ihnen bei Irenäus, als sie im Mittelpunkt der Welt und der Weltordnung stehen, und als in Christo eine Verbindung Gottes nur mit der Menschennatur, nicht mit der der Engel angeschaut wird.

Die Bestimmungen des Irenäus über das Amt der Engel sind wiederum durch seinen Gegensatz gegen alle Uebertragung göttlicher Machtvollkommenheit auf sie und gegen alle Bedürftigkeit Gottes ihnen gegenüber beeinflusst und ebendeshalb natürlich sehr dürftig ausgefallen. Es wird nur im Allgemeinen von ihnen gesagt, dass sie dem Sohne und dem Geiste dienen, ohne dass näher bestimmt würde, worin dieser Dienst bestehe: ministrat enim ei (Patri) ad omnia

[1]) Dies eine Wort ist hinreichend, um die Vorstellung von der unkörperlichen Natur der Engel bei Irenäus zu erweisen. Wenn Duncker (a. a. O. p. 111) das Gegentheil davon behauptet, so musste er es durch andere Stellen beweisen, was er nicht thut.

progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli 4, 7, 4. p. 579 f. Dass Gott der Vater hier nicht genannt wird, ist bezeichnend für Irenäus, denn, wie schon gesagt wurde, gelten ihm Sohn und Geist als die alleinigen Organe Gottes, durch welche er Alles schafft und verwaltet, nur diese beiden letzteren bedienen sich ihrerseits der Engel als Werkzeuge. Als unmittelbare Diener Gottes konnten die Engel zu leicht den Schein der Bedürftigkeit Gottes erwecken, welcher Schein bei Sohn und Geist, die seines Wesens sind, fortfiel.

Es war allgemeine Ansicht schon der ersten beiden Jahrhunderte, dass das Böse, obgleich durch die freie That des Menschen bedingt, doch durch den Einfluss der Engel an die Menschen gekommen sei. Wie schon Sap. 2, 24. Apocal. 12, 9. 20, 2. Targum. Jonath. zu Genesis 3, 6, so nimmt auch Irenäus an, dass unter der Schlange, die das Weib im Paradiese verführte, der böse Geist, der Teufel, verborgen war. Von diesem bösen Engel aber behauptet er, dass er der erste gewesen sei, der auf völlig freie Weise durch seine eigenmächtige That des Abfalls von Gott den Fall eines Theiles der übrigen Engel nach sich gezogen und dadurch das Böse auch unter die Menschen gebracht habe, dessen sie vermöge ihrer Willensfreiheit fähig waren: quoniam (Dominus) angelos quosdam dixit diaboli, quibus aeternus ignis praeparatus est, et rursus in zizaniis ait: Zizania sunt filii maligni; necessarium est dicere, quoniam omnes, qui sunt abscessionis, adscripsit illi, qui princeps est hujus transgressionis. — — — § 2. Quum igitur a Deo omnia facta sunt, et diabolus sibimetipsi et reliquis factus est abscessionis causa; juste Scriptura eos, qui in abscessione perseverant, semper filios diaboli et angelos dixit maligni 4, 41, 1. 2. p. 708 f. — Doch bleibt auch bei dieser Annahme der Mensch Mittelpunkt der gesammten Weltentwicklung, denn der Abfall der bösen Engel ist zugleich mit der Verführung der Menschen eingetreten, und die Ursache ist der Neid, mit welchem der Teufel den Menschen wegen des Vorzuges der Gottesebenbildlichkeit ansah. Im Anschluss an eine Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Waizen heisst es: *ἐκ τότε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος αὐτοῦ καὶ ἐχθρός, ἀφ᾽ ὅτε ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐχ-*

θροποιῆσαι αὐτὸ πρὸς τὸν Θεὸν ἐπεχείρησε. Διὸ καὶ Θεὸς τὸν μὲν παρ' αὐτοῦ λάθρα ἐπισπείραντα τὸ ζιζάνιον, τουτέστι τὴν παράβασιν εἰςενεγκόντα ἀφώρισε τῆς ἰδίας μετουσίας 5, 24, 4. p. 783.

Inwiefern Irenäus die Nothwendigkeit des Bösen und seine Stellung im Ganzen der Weltordnung lehrt, ist schon früher erörtert worden. Die Consequenz seiner Ansicht von der *Nothwendigkeit* des Bösen ist, wie gesagt, weder in Bezug auf die That Adams noch in Bezug auf den Abfall der Engel gezogen. Soviel aber ist hier als Lehre des Irenäus festzustellen, dass der abtrünnige Theil der Engel in Folge seiner That von Gott aus dem Himmel auf die Erde herabgestossen wurde zum Gericht: angeli — transgressi deciderunt in terram in judicium 4, 16, 2. p. 605, womit, wie sogleich gezeigt werden soll, jedenfalls der Sturz aus dem Himmel selbst, nicht etwa erst das künftig zu erwartende Weltgericht gemeint ist. Nach Genesis 6, 2, in welcher Stelle Irenäus, wie schon die LXX, Henoch (7, 1 ff.), Josephus und auch alle ältesten Kirchenväter unter den בְּנֵי אֱלֹהִים Engel Gottes versteht, lehrt er wie alle seine Zeitgenossen, dass die Engel nach ihrem Falle sich fleischlich mit den Töchtern der Menschen vermischt und die Riesengeschlechter mit ihnen gezeugt hätten; so jedoch, dass diese That nicht erst den Abfall ausmachte, oder das Motiv zum Abfall abgab, sondern so, dass sie eine Folge desselben war. Von Henoch wird gesagt, dass er von Gott zum Zwecke einer Gesandtschaft an die Engel verwandelt und zum Zeugen des gerechten Gerichtes über die Engel aufgehoben worden sei, denn die Engel seien, nachdem sie abgefallen, auf die Erde zum Gericht herabgestürzt worden, der Gott wohlgefällige Mensch aber sei zum Heile verwandelt worden: sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, quum esset homo, legatione ad angelos fungebatur, et translatus est, et conservatur usque nunc testis justi judicii Dei: quoniam angeli quidem transgressi deciderunt in terram in judicium; homo autem placens translatus est in salutem 4, 16, 2. p. 604 f.[1]). Man wird aus dieser Stelle mit sehr grosser Wahrscheinlich-

[1]) Der Ort, an welchem Irenäus Henoch wie Elias auf das letzte Gericht harrend und als Zeugen aufbehalten denkt, ist das Paradies. Dies sagt er ausdrücklich 5, 5, 1. p. 726ff.

keit schliessen können, dass Irenäus das Buch Henoch gekannt, und dass er insbesondere die Vorstellung aus ihm geschöpft habe, wonach Henochs Verwandlung zum Zwecke einer Gesandtschaft an die Engel von Gott gewirkt worden ist, durch welche den Engeln mitgetheilt werden sollte, dass sie für ihr Vergehen keine Vergebung zu hoffen hätten (vergl. Henoch capp. 12—16)[1]. Dass das Vergehen der Engel ein unvergebbares und damit auch das über einen Theil der Menschen gebrachte Verderben ein völliges, dass die Strafe dafür eine unwiderrufliche, ewige sei, stimmt mit dem sittlichen Ernst des Irenäus und mit den in der Kirche allgemein herrschenden Vorstellungen vom Bösen überein, und wird überdies durch eine andere Stelle bestätigt, in welcher es heisst, die Sündfluth zur Zeit Noahs sei deshalb von Gott herbeigeführt worden, uti exstingueret pessimum genus eorum, qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, quum angeli transgressores commixti fuissent eis; et ut peccata eorum compesceret, servaret vero [per] arcae typum Adae plasmationem 4, 36, 4. p. 686.

Dass den abgefallenen Engeln erst durch eine besondere Gesandtschaft die endgiltige Verstossung vom Angesichte Gottes angezeigt werden muss, hängt damit zusammen, dass der Verführer nach der Meinung des Irenäus, der hierin dem Justin folgt, anfangs noch eine Wiedervereinigung mit Gott gehofft hatte und deshalb auch mit seinem Abfall und mit seiner Gotteslästerung nicht offen hervortrat, sondern sich unter der Form der Schlange versteckte 5, 26, 2. p. 789. Bei der Betrachtung der Lehre von den letzten Dingen wird dieser dem Irenäus eigenthümliche Gedanke des Näheren erörtert werden.

---

[1]) Auch von Herakleon berichtet Irenäus, dass er sich (wahrscheinlich auf Grund des Henochbuches) mit der Frage beschäftigt habe, ob die Engel Vergebung erhalten würden, Gnosticorum Fragm. bei Stieren T. I. p. 965: *ζητεῖσθαι δὲ, φησὶ [Ἡρακλέων] περί τινων ἀγγέλων, εἰ σωθήσονται, τῶν κατελθόντων ἐπὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων θυγατέρας.*

Vierter Abschnitt.

Die Christologie des Irenäus.

Die Religion bezeichnet ein Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen. Danach könnte es scheinen, als ob mit der Darlegung des Gottesbegriffes bei Irenäus und seiner Lehre vom Wesen des Menschen alle wichtigen Punkte seiner Theologie erledigt wären. Dem würde jedoch nur dann so sein, wenn der Vermittler des neuen Gottesbewusstseins nur die Stellung eines Lehrers einnähme, dessen Bedeutung mit seiner Lehre erschöpft wäre. Es liegt aber in der eigenthümlichen Natur des christlichen Gottesbegriffes, dass dies von vorneherein unmöglich ist. Gott wird, wie wir sahen, im Christenthum als der sich in der Welt und insbesondere in der menschlichen Person offenbarende gewusst. Trotz aller schärfsten Scheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem unendlichen, absoluten Wesen Gottes und dem endlichen Menschen ist doch die Einheit Gottes und des Menschen, die persönliche vollkommene Harmonie der göttlichen mit der menschlichen Natur als die freie That der Gnade von Seiten Gottes und als die That freier Hingabe von Seiten des Menschen der Mittelpunkt des christlichen Gottesbewusstseins. Inwieweit diese Einheit Gottes und des Menschen ein verändertes Bewusstsein von Gott bedingt, betrifft die Theologie und ist in ihr besprochen worden. Auch die Lehre von der Person Christi musste, soweit lediglich ihre göttliche Natur an sich in Betracht kam, dort entwickelt werden. Da in dieser Person jedoch zugleich die Einigung Gottes mit der menschlichen Natur vollzogen gedacht wird, so fragt es sich weiter, in welchem Verhältniss beide Naturen nach der Anschauung des Irenäus standen. Die menschliche Natur erhält im Christenthum selbst Theil am Wesen Gottes, und der Vermittler dieses neuen Verhältnisses kann daher auf keinen Fall nur als Lehrer aufgefasst werden, er hat seine Bedeutung vielmehr in der ursprünglichen, originellen Darstellung des neuen Verhältnisses, welches an sich dem Wesen Gottes und des Menschen entspricht und von Christo auf alle Menschen übergehen soll. Es kommt daher erstens wesentlich auf die Art und Weise an, in der das Göttliche und Menschliche in der Person Jesu

gedacht wird, und zweitens auf den Modus, durch welchen es, von Christo ausgehend, den Menschen zu Gute kommt. Mit andern Worten: jede Darstellung der christlichen Religion muss die Lehre von der Person Jesu Christi und von seinem Werk enthalten. Auch das Urtheil über die dogmatische Bedeutung des Irenäus wird wesentlich davon abhängen, wie weit er diese beiden Lehrstücke entwickelt hat.

I. Die Lehre von Christi Person.

Die Hauptfrage, um die es sich in diesem Theil der Lehre handelt, ist die nach dem Verhältniss alles dessen, was von der göttlichen Natur Christi ausgesagt wird, zu seiner irdischen Menschennatur. — Der ursprünglichste und allgemeinste Ausdruck für die höhere göttliche Würde Christi ist seine Bezeichnung als *υἱὸς Θεοῦ,* aber dieser Ausdruck ist so unbestimmt, dass sich unter ihm die verschiedensten Auffassungen von der Person Christi befassen lassen, und dass sogar diejenige Ansicht, welche das Göttliche in ihm nur in dem prophetischen Geiste und in seiner Würde als Messias sah, ihm also wesentlich nur eine menschliche Natur zuschrieb, die Bezeichnung des Gottessohnes mit gutem Rechte brauchen konnte. In der That wird Christus in dem Bewusstsein der ersten christlichen Gemeinde, deren Reflex wir noch ziemlich deutlich in den synoptischen Evangelien vor uns haben, wesentlich nur als Mensch aufgefasst. Erst als es sich bei der weiteren Entwickelung des Christenthums darum handeln musste, das Göttliche in ihm gegenüber den vorchristlichen Gottesoffenbarungen auf seinen specifischen Ausdruck zu bringen, erst als durch Paulus das Bewusstsein der universalen Bestimmung und des gänzlich neuen Verhältnisses zu Gott, das in Christo dargestellt ist, Mittelpunkt des Christenthums ward, genügte diese Auffassung nicht mehr. Wo sie einseitig festgehalten wurde, da sonderte man sich von der nothwendigen Entwickelung des Christenthums zur Weltreligion, da entstand die Häresie des Ebionitismus, der die übernatürliche Geburt und die göttliche Natur Christi in Abrede stellt. Inwiefern sich die ebionitische Christologie von der der Nazaräer noch unterschied, ist hier nicht weiter zu erörtern, einen Gegensatz gegen diese niedrige Auffassung der Person Christi

aber haben wir schon innerhalb der neutestamentlichen Entwickelung bei Paulus, dem der Christus nach dem Fleisch verschwindet hinter dem Christus, dessen Wesen allein das göttliche Pneuma ist, und in den johanneischen Schriften, in denen Christus der fleischgewordene Logos ist. Bei Beiden ist an Christus nur das Aeussere, nur das Fleisch, der Leib, menschlich, eine menschliche Seele fehlt. Einen Schritt weiter ging der Gnosticismus, der auch die wahrhaft menschliche Leiblichkeit Jesu, die Wirklichkeit seines irdischen Leibes läugnete, ihm nur einen Scheinleib ertheilte und im konträren Gegensatz gegen die Ebioniten doketisch über Christus dachte. Ist durch den Ebionitismus die eigenthümlich christliche Wahrheit von der Einheit Gottes mit dem Menschen gefährdet und das Christenthum auf eine vorchristliche Offenbarungsstufe herabgedrückt, so bringt der Doketismus oder die Läugnung einer wirklich menschlichen Person in Christo seinerseits die geschichtliche Wahrheit desselben in Gefahr. Er hebt einseitig die göttliche Natur an Christo hervor und kommt daher niemals dazu, eine wahrhafte Einigung beider Naturen, zunächst in der Person Christi, und dann im Menschen überhaupt zu erkennen. Der gnostische Doketismus enthält die konsequenteste Geltendmachung der göttlichen Natur in Christo als dem alleinigen Wesen seiner Person, er ist ein Versuch zur Lösung des Problems, das die Entwickelung des Christenthums mit sich brachte, das göttliche Wesen Christi mit seiner menschlichen Erscheinung zu vereinigen. Dieser Versuch aber misslingt, und er musste misslingen, weil er auf Voraussetzungen unternommen wurde, die mit dem Christenthum unvereinbar waren: dieser Doketismus nämlich und die ungescheute Geltendmachung seiner Konsequenzen stammt bei den Gnostikern aus ihrem mit dem Christenthum unverträglichen Dualismus. Darum brauchte die doketische Anschauung der Person Christi von dieser Seite nur geltend gemacht zu werden, um sogleich bei den Vertretern der Kirche auf den entschiedensten Gegensatz zu treffen. Während vor der Entwickelung des Gnosticismus bei den kirchlichen Schriftstellern, wie z. B. bei dem Verfasser des Barnabas-Briefes, im Hirten des Hermas und sonst, doketische Aeusserungen und Vorstellungen vielfach vorkommen und nur Zeugniss von der naiven, unausgebildeten Vorstellung über die Person Christi

sind, während auch bei späteren Schriftstellern, namentlich bei Clemens von Alexandrien und Irenäus, die doketische Anschauung noch kämpft und nicht völlig überwunden ist, bezeichnet doch der Gnosticismus in doppelter Beziehung einen entschiedenen Wendepunkt in der Entwickelung der Lehre von der Person Christi. Erstens wirkte er positiv durch seine volle Geltendmachung der göttlichen Natur Christi: die kirchlichen Schriftsteller konnten in der Betonung der Göttlichkeit Christi nun niemals mehr hinter ihm zurückbleiben, und wenn auch, wie wir sahen, schon vor dem Gnosticismus innerhalb der neutestamentlichen Entwickelung die göttliche Natur Christi klar ausgesprochen worden war, so beginnt doch erst in der *gnostischen* Periode die entschiedene Bekämpfung des Ebio*nitismus* von Seiten der kirchlichen Schriftsteller und das Bewusstsein von seiner durchaus ungenügenden Auffassung des Wesens des Christenthums. Zweitens aber konnte das Aufgeben der menschlichen Natur in Christo bei den Gnostikern auf kirchlicher Seite nur entschieden den Gegensatz dazu, nämlich die Betonung seiner vollen Menschlichkeit, hervorrufen, und es musste nunmehr in zugespitzterer Form die Frage nach der Möglichkeit der Vereinigung beider Naturen aufs Neue Gegenstand der lebhaftesten Aufmerksamkeit werden.

Auch Irenäus bekämpft gleicher Weise die ebionitische wie die doketische Auffassung von der Person Christi. Die erstere scheint ihm das Neue, Heilbringende in der Erscheinung dieser Person gänzlich zu verkennen; er wirft den Ebioniten deshalb vor, dass sie auf einem vorchristlichen Standpunkte stehen bleiben, dass sie bei Adam, dem natürlichen Menschen, und in der früheren, bloss natürlichen Periode der Menschheit verharren, und dass sie die heilbringende Einigung von Gott und Mensch im Christenthum nicht aufnehmen: vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri[s] generationis perseverantes fermento. — — — Reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam; perseverantes autem in eo, qui victus est, Adam, et projectus est de paradiso etc. 5, 1, 3. p. 715f. Wir haben nach Irenäus die Gewissheit des ewigen Lebens und der Theilnahme am Wesen

Gottes lediglich dadurch, dass Gott selbst oder der göttliche Logos an unserer Natur theilgenommen hat: *εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος — — — ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσας, καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται Θεοῦ.* Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati 3, 19, *1.* p. 525; nur durch die Einheit des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in Christo ist uns die Gewissheit des Sieges über Sünde und Teufel gegeben, denn der natürliche, psychische Mensch ist dazu nicht fähig, stärker aber als er, der doch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, kann nicht irgendein anderes Geschöpf, sondern allein Gott sein: *πῶς δύναται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς Θεόν, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον; — — —* Quomodo autem eum, qui adversus homines fortis erat, qui non solum vicit hominem, sed et detinebat eum sub sua potestate, devicit, et eum quidem, qui vicerat, vicit; eum vero qui victus fuerat, hominem dimisit, nisi superior fuisset eo homine, qui fuerat victus? Melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cujus similitudinem factus est homo? 4, 33, 4. p. 667f. — Eben so verwerflich aber muss dem Irenäus die entgegengesetzte, die gnostische Auffassung der Person Christi erscheinen. Wir sahen schon früher, wie energisch der Doketismus der Gnostiker im Allgemeinen von ihm angegriffen wird, wie treffend er ihnen namentlich entgegenhält, dass sie mit der Annahme einer nur scheinbaren, nicht wirklich menschlichen Persönlichkeit Christi den ganzen sicheren historischen Grund und Boden ihres eigenen Philosophirens aufheben 4, 33, 5. p. 669. Insbesondere aber ist ihm die wahre Menschheit Jesu die Hauptbedingung für die Wirksamkeit seiner Person und seines Werkes; die göttliche Natur Christi, deren auch wir theilhaftig werden sollen, bleibt unserm Geschlecht ja ewig fern, sie kann sich niemals mit der Menschennatur vereinigen, wenn sie nicht in Jesu wirklicher Mensch geworden ist, denn die Menschen können immer nur von einem Menschen lernen, sie bedürfen des Beispiels von einem Menschen, das göttliche Leben muss ihnen menschlich vorgelebt und nahegebracht werden: non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei,

nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset. — — — Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum vocem ejus percipientes: uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti, communionem habeamus cum ipso 5, 1, 1. p. 713. Ferner ist auch die Sünde erst dann wahrhaft besiegt, wenn sie in der menschlichen Natur und durch die menschliche Persönlichkeit besiegt ist, denn nur ein solcher Sieg kann als ein gerechter und wahrhaftiger anerkannt werden 3, 18, 7. p. 522 ff.

Es sind dies im Wesentlichen dieselben Argumente, mit denen Origenes den Doketismus bekämpft[1]). Die Kirchenlehrer bewegen sich in ihrer Abwehr des Ebionitismus wie des Doketismus vorzugsweise in der Parallele zwischen Adam und Christus. Dem Ebionitismus gegenüber wird diese Parallele so benutzt, dass Christus als der Anfänger der zweiten pneumatischen Generation der Menschen zu Adam, dem Vater der ersten, nur seelischen und unvollkommenen Menschenschöpfung, oder dass der Gehorsam und die Gerechtigkeit Christi zu dem Ungehorsam und der Ungerechtigkeit Adams in Gegensatz gestellt wird. Dem Doketismus wird entgegengesetzt, dass Christus, wenn er das Geschlecht Adams retten sollte, selbst ihm angehören, der zweite Adam sein musste. Wie Eva als Jungfrau den Ungehorsam begann, so musste der Anfänger des neuen Lebens der Wiedergeburt von einer Jungfrau geboren werden, wie Eva der Schlange, so gehorchte Maria dem Engel Gabriel, was jene durch falschen Glauben geschadet, hat diese durch wahren Glauben wieder gut gemacht 3, 22, 4. p. 545. Bei Irenäus ist diese den Kirchenvätern geläufige Parallele zugleich Ausdruck eines tieferen Gedankens, der den vollständigsten Gegensatz gegen die ebionitische wie gegen die gnostisch-doketische Christologie enthält: Christus ist voller Mensch gewesen, weil in ihm Alles, was zum Begriff, zum Wesen des Menschen gehört, rekapitulirt sein muss, wenn er wirklich Erlöser des menschlichen Geschlechts, das Christenthum wirklich die allgemein menschliche, vollkommene Religion sein soll. Weil er das Menschengeschlecht, das von Adam ausgegangen ist und sich in verschiedene Völker und Sprachen

---

[1]) z. B. in Joh. 10. 4.

vertheilt hat, wieder in sich begreifen musste, darum verknüpfte das Geschlechtsregister bei Lukas Christus mit Adam, die Vollendung mit dem Anfange; darum hat auch schon Paulus Adam als Typus Christi aufgefasst 3, 22, 3. p. 544. Eben deshalb hat Gott Christum von der Jungfrau geboren werden lassen, damit er Fleisch von unserem Fleisch sei, und auch in diesem Punkte entspricht seine Entstehung der Adams, da auch dieser der noch jungfräulichen Erde entnommen ist 3, 21, 10. p. 540f. Jesus ist aber aus demselben Grunde, als Wiederbringer der Menschheit, mehr als Mensch, er ist der Sohn Gottes gewesen. Die Wiederbringung ist eine zweifache: erstens im Allgemeinen eine Vollendung und Verwirklichung des ursprünglichen Begriffs der Menschheit, der nicht mit einem Schlage zur thatsächlichen Wahrheit werden sollte und konnte, sondern erst als die Zeit erfüllt war, eine Erhebung des irdischen und psychischen Menschengeschlechts zu seiner pneumatischen Vollendung; zweitens im Besonderen eine Befreiung der Menschen aus den Fesseln und der Gewalt des Bösen. Beides konnte der Natur der Sache nach durch einen Menschen, der selbst die göttliche Natur noch nicht an sich trug und auch für seine Person in der Gewalt des Bösen stand, nicht geschehen, sondern nur durch den Gottmenschen, weil nur dieser im Stande ist, eine wirkliche Wiederbringung des Menschen zu seinem ursprünglichen durch die Sünde getrübten Ziel und eine Umwandelung desselben aus einem psychischen zu einem pneumatischen Wesen hervorzubringen 3, 23, 1. p. 546.

Wir sehen, Irenäus zeigt sich in der Hauptsache als einen Vorkämpfer der späteren kirchlichen Ansicht von der Person Christi. Er vermeidet beide Irrwege, durch die entweder die Würde des Christenthums und des Erlösers oder seine historische Realität, in jedem Fall aber die Möglichkeit einer wahren Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Frage kommen musste, und er stellt die Gottheit Christi und seine menschliche Wirklichkeit gleichmässig als nothwendige Forderungen des christlichen Bewusstseins fest. Dies allein jedoch konnte unmöglich genügen: wurde die Anerkennung der beiden Naturen in der Person Christi als kirchlicher Glaubenssatz gefordert, so konnte diese Forderung doch erst dann mit Nachdruck auftreten, wenn irgendwie der Weg

gezeigt wurde, das Zusammensein beider Naturen in einer Person vorstellig und denkbar zu machen. Der gnostische Doketismus hatte ja nur deshalb überhaupt sich bilden können, und gnostische Vorstellungen hatten nur deshalb innerhalb der Kirche so weite Verbreitung gefunden, weil es für die Vorstellung eine grosse Schwierigkeit hat, die volle göttliche Natur mit der menschlichen Erscheinung zusammenzudenken. Der natürlichste und am nächsten liegende Lösungsversuch dieser Schwierigkeit war der, dass man den Logos in der Person Christi an die Stelle der Seele setzte und Christo dann keine eigentliche menschliche Seele zuschrieb. In der paulinischen und johanneischen Theologie, wie auch bei den apostolischen Vätern und noch bei Justin ist diese Vorstellung die herrschende, es wird wenigstens auf jeden Fall eine menschliche Seele von ihnen nicht mit Bewusstsein gelehrt, sondern in naiver Weise der Logos an ihre Stelle gesetzt. Durch die Gefahr der Verflüchtigung der menschlichen Wahrheit in Christi Person jedoch, die durch den Gnosticismus offenkundig ward, sahen sich die Kirchenlehrer dahin gedrängt, auch eine menschliche Seele bei Christo anzunehmen, und es frägt sich nun für uns, ob auch Irenäus diesen Schritt schon entschieden und konsequent gethan hat? Tertullian und Origenes fordern beide die Anerkennung einer menschlichen Seele in Christo, und es liesse sich daher bei der entschiedenen und bewussten Position, die Irenäus dem Doketismus gegenüber nahm, von vorneherein erwarten, dass auch er die volle Menschheit, zu der nothwendig eine menschliche Seele gehört, in Christo werde gefordert haben. Auf den ersten Blick scheint dem auch in der That so zu sein: da, wo er die Nothwendigkeit der vollen Anerkennung der menschlichen Natur in Christo hervorhebt, sagt er von ihm, dass er durch sein eigenes Blut uns losgekauft, seine Seele für unsere Seele gegeben habe und sein Fleisch für das unsere[1]), und an einer anderen Stelle heisst es, wir Menschen beständen unläugbar aus dem Leibe und der Seele, die den Geist Gottes aufnehme; der Logos, indem er sein eigenes Geschöpf in sich rekapitulirt habe, sei daher eben dieses, d. h. Leib

[1]) *Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν* 5, 1, 1. p. 714.

und Seele geworden[1]). Auch sonst wird an einigen Stellen gelegentlich das Wort Seele in den Aussagen von Christo gebraucht, ohne dass man jedoch auf diese Stellen ein grosses Gewicht legen darf. Der Zusammenhang zeigt, dass hier der Ausdruck ohne bestimmte Absicht gebraucht ist, und dass er auch von einem Schriftsteller, der eine menschliche Seele *in* Christo als Dogma nicht kannte, ganz ebensogut hätte gebraucht werden können: so in der Anführung des synoptischen Ausspruches Jesu *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου* 3, 22, 2. p. 544, oder in der sich an Jes. 53, 9 anlehnenden Aussage von Christo: neque inventus est dolus in anima ejus, oder in dem gegen die Gnostiker gerichteten Worte: arguuntur in nullo similes habentes Jesu animas 2, 32, 3. p. 407[2]). Auch die andere Stelle 5, 6, 1. p. 730 wird mit Unrecht für die Annahme einer menschlichen Seele in Jesu bei Irenäus angeführt. Irenäus sagt hier, der Mensch bestehe aus drei nothwendig zu seinem Wesen gehörenden Theilen: Leib, Seele und Geist, und er folgert daraus, dass auch das Fleisch ihm nothwendig ins ewige Leben folgen müsse. Diesen Gedanken führt er mit den Worten ein: glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens [affine] suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Duncker fasst die Stelle so, dass diese drei Bestandtheile zum Wesen des Menschen gerechnet werden, weil er in seiner Verherrlichung dem Sohne Gottes ähnlich werden solle, dass also implicite auch diesem hier Leib und Seele zugeschrieben werde. Dieser Gedanke liegt aber der Stelle und dem ganzen Anschauungskreise des Irenäus durchaus fern: die ersten Worte sprechen

---

[1]) Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum, et anima accipiens a Deo Spiritum, omnis quicumque confitebitur. Hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans 3, 22, 1. p. 542.

[2]) Dies gegen Duncker, der (a. a. O. S. 209 f.) solche Stellen zum Beweise der klaren Lehre des Irenäus vom Vorhandensein einer menschlichen Seele in Christo anführt.

nur überhaupt den Glauben an die Verherrlichung des Menschen nach der Aehnlichkeit des Gottessohnes, der auferstanden ist, aus. Daraus folgt der weitere Gedanke, dass nicht bloss ein Theil des Menschen sondern der ganze Mensch an dieser Gottähnlichkeit theilnehmen solle, und dazu gehöre, wie weiter gesagt wird, ausser dem Geist und der Seele auch der Leib. Nirgends wird bei Irenäus die Gottähnlichkeit des Menschen darin gesetzt, dass er auch einen Leib habe, sondern umgekehrt: in diesem Punkt ist der Sohn Gottes dem Menschen ähnlich geworden. Nicht der Umstand, dass der Mensch Leib (und Seele) besitzt, macht ihn Gotte und dem Logos ähnlich, sondern die künftige verklärte Beschaffenheit dieses *Leibes* wird etwas Gotte Aehnliches haben. Es wäre ja überhaupt widersinnig, die eigenthümlichsten Bestandtheile des Menschen als Creatur, Leib und Seele, erst als nothwendig aus seiner Gottähnlichkeit erweisen zu wollen, nur darum handelt es sich vielmehr hier, ob der Leib auch einer Aehnlichkeit mit Gott, einer Verklärung und des ewigen Lebens fähig ist, was von den Gegnern, mit denen hier Irenäus zu thun hat, bestritten wurde.

Irenäus spricht somit trotz des breiten Raumes, den er dem Beweise für die wahre Menschheit Jesu gegeben hat, doch nur an zwei Stellen bestimmt und bewusst von dem Vorhandensein einer menschlichen Seele bei ihm, und wir schliessen aus diesem Umstande gewiss nicht zu viel, wenn wir annehmen, dass er, wenn diese Frage ihm bestimmt vorgeschwebt hätte, sie zwar bejahend beantwortet haben würde, dass er aber eben diese bestimmte Frage sich noch nicht vorgelegt haben kann. Am Besten beweist dies eine Vergleichung der Behandlung desselben Punktes bei Tertullian. Irenäus ist ein ebenso eifriger Vertheidiger der menschlichen Wirklichkeit und Wahrheit in der Person Jesu wie Tertullian, aber während Irenäus an den weitaus meisten Stellen dieselbe nur in die Fleischwerdung und in die wahre menschliche Leiblichkeit setzt und sich niemals klar die Frage stellt, ob sie auch eine menschliche Seele miteinbegreife, legen sich Tertullian[1]),

---

[1]) z. B. de carne Christi c. 13: in Christo invenimus animam et carnem simplicibus et nudis vocabulis editas, id est, animam animam, et carnem carnem, nusquam animam carnem aut carnem animam, quando

wie auch Origenes[1]), diese Frage sehr bestimmt vor und beantworten sie ebenso bestimmt. Wohl hat Duncker Recht, wenn er (a. a. O. S. 207) meint, dass „aus der Bezeichnung der Menschwerdung als der Annahme des Fleisches oder der alten Substanz, der plasmatio Adams", „durchaus kein Grund hergenommen werden kann, die Annahme einer menschlichen Seele Christi bei ihm zu läugnen". Auch das Andere muss zugegeben werden, dass „er den Ausdruck Fleisch häufig gebraucht, um den Menschen in seinem natürlichen Zustande vor seiner Heilung und Vollendung zu bezeichnen, indem er stillschweigend dabei die Beseelung voraussetzt". Aber dies letztere ist es nicht, worum es sich hier handelt. Wenn die Frage nach der menschlichen Beseelung Christi bei andern Schriftstellern mit voller Entschiedenheit und Klarheit als Bestandtheil des kirchlichen Glaubens gefordert wird, wenn Irenäus ganz ebensogut wie sie Veranlassung dazu hatte, diese Behauptung ausdrücklich auszusprechen und sich die Frage darnach dennoch gar nicht einmal vorlegt, wenn er den Unterschied von Leib und Seele in der Person des Gottmenschen noch nirgends bestimmt ins Auge fasst: so wird daraus mit gutem Grunde der Schluss gezogen werden dürfen, dass er sich dieser Forderung des kirchlichen Glaubens eben noch nicht bewusst geworden ist, und man wird es als einen zu raschen Schluss zurückweisen dürfen, wenn Duncker meint, dass Irenäus „im Wesentlichen bereits die später herrschend gewordene Ansicht über die Vollständigkeit der menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen den Gnostikern gegenüber dogmatisch ausgebildet habe." Denn „dogmatisch ausgebildet" eben ist die Lehre von der menschlichen Seele in Christo bei Irenäus jedenfalls noch nicht, sie wird vielmehr nur nicht gradezu geläugnet. Man kann ebensogut sagen, dass Irenäus ihr Vorhandensein lehrt, als dass er es nicht lehrt, und es könnte uns daher gar nicht wundern, wenn es neben den angeführten Stellen, die das Vorhandensein einer menschlichen Seele gelegentlich aussprechen, andre gäbe, die sie ausschlössen[2]). Grade bei dem Schwanken des Irenäus

ita nominari debuissent, si ita fuissent. Vergl. de carne Christi c. 11. Adv. Prax. c. 16.

[1]) z. B. contra Cels. c. 2, 9. 4, 15—19.

[2]) Die gewöhnlich und auch von Baur (Dogmengeschichte I. Th.

zwischen der trichotomischen Eintheilung des Menschen und der Zweitheilung in Leib und Seele oder in Leib und Geist, die wir nachwiesen[1]), ist es natürlich und fast nothwendig, dass er ausser dem Logos oder dem göttlichen Geiste nicht entschieden als dritten Bestandtheil in der Person Christi die menschliche Seele hervorheben kann. Daher können alle die zahlreichen Stellen, in welchen Duncker bei der Fleischwerdung des Logos die natürliche Beseelung des Leibes stillschweigend vorausgesetzt denkt, mit gleichem Recht für die gegentheilige Meinung angeführt werden. Tertullian nimmt in dieser Beziehung eine bei Weitem klarere Stellung ein. Er kennt nur eine Zweitheilung des Menschen: Leib und Seele,

---

S. 619) hierfür gebrauchte Stelle 5, 1, 3. p. 716. kann ich in diesem Sinne nicht auffassen. Sie ist gegen die ebionitische Vorstellung von Christo gerichtet und lautet: quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem, ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur. Hier wird der Logos und der Geist Gottes gegenüber der vernünftigen Menschenseele als dasjenige bezeichnet, was in Christo mit dem natürlichen Geschöpf Gottes sich verbunden habe. Baur schliesst aus der Parallele, dass der Logos ohne Vermittelung der Menschenseele und an deren Stelle mit dem menschlichen Leibe vereinigt gedacht werde. Es ist jedoch mit keinem Worte angedeutet, dass die menschliche Seele nunmehr aufgehoben wäre, und dass sich nicht der Logos ebensogut mit dem vernünftig beseelten Leibe wie mit dem blossen Leibe vereinigt haben könne. Duncker hat deshalb Recht, wenn er diese gewöhnlich angeführte Beweisstelle für das Fehlen der menschlichen Seele in Christo nicht gelten lässt. Aber er geht seinerseits wieder viel zu weit, wenn er nunmehr das grade Gegentheil davon in dieser Stelle ausgesprochen wissen will. Er meint, dass hier deutlich gelehrt werde, in Christo sei das, was der Menschennatur zu ihrer Vollendung noch fehlte, nämlich der Logos oder der Geist Gottes zu Leib und Seele hinzugetreten; diese beiden letzteren würden also ebenfalls in ihm vorausgesetzt. Irenäus spricht sich aber in dieser Parallele nicht bestimmt darüber aus, ob er die Beseelung Christi durch den Geist als ein Hinzutreten zur natürlichen menschlichen Seele denkt oder als ein „an ihre Stelle“ treten. Er stellt beide Beseelungen in Parallele und zugleich in Gegensatz zu einander, und es bleibt nach dieser Stelle die Frage vollständig offen, wie sie sich zu einander verhalten haben.

[1]) Vergl. oben S. 201–205.

beide gehören gleich nothwendig zum Wesen des Menschen und beide sind daher auch in Christo gewesen; sein Unterschied von den übrigen Sterblichen ist nur der, dass in ihm das Princip der Seele vollkommene irdische Wirklichkeit und Wahrheit geworden ist, während es bei den übrigen Menschen nur in einzelnen unvollkommenen Aeusserungen hervortritt. Bei Tertullian ist die Menschwerdung nichts als die Vollendung und Wiederherstellung des menschlichen Wesens, das schon in Adam auf diese Vollendung angelegt war: die menschliche und göttliche Natur in Christo verhalten sich wie Idee und Wirklichkeit zu einander, und da die Seele der nothwendigste und wichtigste Theil des Menschen ist, da sie nur vollkommen da zu sein braucht, um durch sich selbst Ausdruck des Logos zu sein, so ist die bestimmte Forderung Tertullians, dass auch Christus, der diese ihre Vollendung brachte, eine menschliche Seele gehabt habe, vollkommen natürlich und verständlich [1]). Bei Irenäus dagegen bleibt der eine Punkt immer in Zweifel, ob der Logos oder der göttliche Geist, der in Christo Fleisch geworden ist, auch nur wie die Seele das vernünftige Princip der Menschennatur in seiner Vollkommenheit und Vollendung ist, oder ob er neben der Seele ein anderes Princip ist, das als drittes zur menschlichen Natur gehört. Hätte Irenäus konsequent das Erstere gelehrt, so würde er unfehlbar darauf gekommen sein, eine menschliche Seele bei Christo zu fordern, er würde wie Tertullian darin die volle, ursprünglich zusammengehörende und für einander bestimmte Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur gesehen und beide nur wie Idee und Wirklichkeit geschieden haben. Bei der Dreitheilung aber, die dem Irenäus dazwischentritt, und die an den meisten Stellen vorausgesetzt wird, kann es allerdings zweifelhaft bleiben, ob der Logos zur menschlichen Seele hinzutritt oder sie ersetzt; daher die Unbestimmtheit in diesem Lehrpunkte.

---

[1]) Ich weiss sehr wohl, dass diese Darstellung der Lehre von der Person Christi auch bei Tertullian nicht überall und konsequent herrscht. Er stellt sie vielmehr selbst da wieder in Frage, wo er die Fleischwerdung „des Geistes Gottes“ ohne Erwähnung einer menschlichen Seele lehrt. z. B. De carne Christi c. 5. 18. Adv. Prax. c. 27. Apolog. c. 21. Doch ist die dargestellte Form überwiegend und in sich vollkommen abgeschlossen, was bei Irenäus nicht der Fall ist.

Wenn somit Irenäus noch nicht mit Entschiedenheit das Vorhandensein einer menschlichen Seele in Christo lehrt, so folgt daraus noch keineswegs, dass er ein bloss äusserliches und unvermitteltes Zusammentreten beider Naturen in ihm annimmt. Er sucht vielmehr auf einem andern Wege die Einheit beider Naturen wirklich tiefer zu erfassen und berührt sich darin aufs Genaueste mit dem eben bezeichneten Wege der Beweisführung bei Tertullian. Wie wir zeigten, sieht er in der Person Christi den Wiederbringer und Vollender der Menschheit, denjenigen, der ihren vollen Begriff in sich repräsentirt. Er fordert aus diesem Grunde die wahre Menschheit wie die volle göttliche Natur in ihm. Von diesem Gedanken aber wird er weiter zu dem anderen geführt, dass die Gottähnlichkeit, zu der die menschliche Natur angelegt ist, überhaupt so lange nur Idee blieb, bis sie in Christo Wirklichkeit wurde. In Christi gottmenschlicher Person also ist das Menschliche Wirklichkeit geworden, das sonst nur Idee ist, die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur gab dieser die volle göttliche Wahrheit, zu der sie bestimmt ist, und sie gab ebenso der göttlichen Idee menschliche Wirklichkeit. Zwischen beiden Naturen ist keine solche Kluft, dass sie nur äusserlich zusammentreten könnten, sondern sie fordern sich so nothwendig und gehören so innig zusammen wie die Idee mit der Wirklichkeit: Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosius homo fiat Patri. *Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ. Ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε* (confirmavit), *καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ, καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρί* 5, 16, 2. p. 761f. Derselbe Gedanke kehrt in einem Fragment, das Massuet aufgefunden hat, wieder [bei Stieren Fragm. XVIII p. 842]. In ihm wird die Kraft der göttlichen Natur, welche des Menschen Seele und Leib Unsterblichkeit verleiht, mit der Kraft des hölzernen Stabes verglichen, mit dem der Prophet Elisa

die in den Fluss gefallene Axt schwimmen machte, und dann gesagt: wie das Leichtere, das Holz, untersank, und das Schwerere, das Eisen, oben schwamm, so wurde, als der Logos mit dem Fleisch ἑνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν φυσικῇ, d. h. durch eine wesenhafte natürliche Vereinigung, Eins geworden war, das Schwere und Irdische von der göttlichen Natur in den Himmel erhoben und erlangte durch die Auferstehung Unsterblichkeit. Ὑπόστασις heisst bei Irenäus und auch sonst häufig Substanz, Wesen, so z. B. 1, 15, 5. p. 192. 1, 5, 4. p. 64; es wird hier also eine dem Wesen beider Naturen, der menschlichen und der göttlichen, entsprechende „natürliche" Einigung derselben bezeichnet, bei der die eine Natur am Wesen der andern theilnimmt, und bei der sich zeigt, dass sie wesentlich zusammengehören und zusammen nur Ein Wesen ausmachen. Eben aus dieser wesentlichen Einheit, die Irenäus so betont, dass er den Unterschied beider Naturen, auch in ihrer Vereinigung, den Tertullian hervorhebt, ganz vergisst, erklärt es sich, dass Irenäus auch die göttliche Natur am Leiden der menschlichen theilnehmen lässt und sich gradezu patripassianisch ausspricht. Gegen die gnostische Einschiebung von gottfeindlichen Ursachen zwischen ihn und seine Schöpfung und überhaupt gegen die dualistische Trennung beider kämpft Irenäus, wie wir sahen, aller Orten; als Hauptgrund dagegen gilt ihm die richtige Erwägung, dass das christliche Gottesbewusstsein, der Glaube an die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Gottmenschen dabei nicht bestehen könne, denn eine Gott entfremdete, ihm fern gerückte Endlichkeit habe den Unendlichen nicht tragen und aufnehmen können. Bei dieser Gelegenheit spricht er darum die wesenhafte Einheit des Logos mit der menschlichen Natur in der Person Christi naiver Weise in so unbedingter Form aus, dass man auch hieraus ersieht, wie wenig ihm die Gefahr schon zum Bewusstsein gekommen ist, die grade in einem so unvermittelten Zusammensein beider Naturen der menschlichen Wirklichkeit drohte. Es ist dies der Punkt, an welchem selbst bei Irenäus, wie wir schon bei Gelegenheit der Darstellung seines Verhältnisses zum Gnosticismus erwähnten, eine Spur von dem Doketismus, den er sonst so eifrig bekämpft, sich konstatiren lässt. Er sagt: Quoniam enim ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum,

per multa ostendimus 5, 18, 1. p. 766, und ferner (Verbum Dei) caro factum est, et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapituletur 5, 18, 3. p. 768 [1]).

Fassen wir das Gesagte zusammen, so können wir in der Lehre von der Person Christi bei Irenäus folgende Punkte unterscheiden: er hat das klare Bewusstsein von der Bedeutung dieser Lehre für die Kirche und das Christenthum, da von ihr nach seiner Ansicht ebensowohl die Fassung des christlichen Gottesbegriffes wie die Bestimmung der Wirkung des Christenthums auf den Einzelnen und auf die gesammte Menschheit abhängt. Er sieht in der Anerkennung der vollen göttlichen wie der wahrhaft menschlichen Natur Christi eine nothwendige Forderung des kirchlichen Bewusstseins und des Christenthums und will jede Aufhebung der Gottheit oder der Menschheit in der Person des Gottmenschen von der Lehre

---

[1]) Solchen entschieden patripassianisch lautenden Aeusserungen gegenüber erscheint es durchaus falsch, wenn Duncker (a. a. O. S. 215), von dem Streben geleitet, in Irenäus womöglich schon die ganze folgende Entwicklung der Lehre von der Person Christi zu erweisen und ihn überall auf dem richtigen Wege zu finden, seine Orthodoxie auch in diesem Punkte vertheidigt und sagt, „dass Irenäus auch in dem Gottmenschen die Gottheit und Menschheit, so eng und unauflöslich verbunden er sie darstellt, doch zugleich begrifflich streng von einander scheidet.“ Es hat auch keinen Werth, sich dafür auf Stellen zu berufen, in welchen beide Naturen wirklich unterschieden und nebeneinandergestellt werden, wie z. B. 3. 19, 3. p. 526, oder 3, 16, 3. p. 506, oder 5, 19, 1. p. 769. Dass es das Streben des Irenäus ist, jede falsche Verbindung zwischen beiden Naturen, wodurch entweder die eine oder die andere nicht zu ihrem Rechte kommt, zu vermeiden und zu bekämpfen, unterliegt selbstverständlich bei einem kirchlichen Schriftsteller keinem Zweifel. Die Frage ist nur, ob ihm dies gelungen ist, und wieweit er es nach dem ganzen Stande der Entwicklung und auf Grund seiner Voraussetzungen schon gekonnt hat. Aus allem Vorhergehenden aber leuchtet ein, dass er sich der Schwierigkeit, beide Naturen in wirklicher Einheit zu denken, noch gar nicht so bewusst geworden ist, wie dies z. B. schon bei Tertullian der Fall war. Es ist durchaus nicht genügend, wenn die menschliche Natur lediglich als die empfängliche, die göttliche als die gebende, gestaltende aufgefasst wird; denn ist die menschliche Natur wirklich nur empfangend und nichts weiter, so ist sie keine wirkliche Menschheit mehr, sondern lediglich Accidens an der Substanz des Göttlichen, und eine wirkliche Einheit von zwei relativ selbstständigen Naturen ist dann nicht mehr vorhanden. Duncker scheint sich diese Schwierigkeit gar nicht zum Bewusstsein gebracht zu haben.

der Kirche ferngehalten wissen, weshalb er die ebionitische wie die doketische Anschauung von Christo im Princip gleich weit und gleich entschieden abweist. Er sieht aber ferner die Einheit beider Naturen in der Person Christi nicht als ein äusserliches Zusammentreten zweier eigentlich nicht *für* einander bestimmten Elemente an, sondern sucht diese Einheit als eine an sich nothwendige und wesentliche zu begründen. Er thut dies theils dadurch, dass er die Einheit der göttlichen mit der menschlichen Natur als die Vollendung des Wesens der letzteren auffasst, theils dadurch, dass er die göttliche und die menschliche Natur wie Idee und Wirklichkeit unterscheidet und in der Menschwerdung Christi die Verwirklichung der Idee unsrer gottesebenbildlichen Natur sieht. In der Betonung dieser Einheit aber geht Irenäus so weit, dass er den Unterschied beider Naturen darüber zuweilen vergisst und der vollen Menschheit Christi ihr Recht nimmt. Es hängt dies damit zusammen, dass er sich der Nothwendigkeit, eine menschliche Seele in der Person Christi anzunehmen, noch nicht klar bewusst geworden ist und deshalb ihr Vorhandensein zwar nicht läugnet, aber auch nicht überall voraussetzt und noch weniger für nothwendig erklärt. Am nächsten steht er in seiner Anschauung von der Person Christi dem Tertullian, nur in dem zuletzt genannten Punkte, das Vorhandensein einer menschlichen Seele in Christo betreffend, unterscheidet er sich von demselben, und zwar entspricht dies seinen schwankenden Bestimmungen über *die* wesentlichen Theile des Menschen. Diese theilweise Verkümmerung des vollen Rechtes der menschlichen Natur in Christo erinnert an die doketische Anschauungsweise des Clemens von Alexandrien[1]), doch kommt, was bei Clemens als herrschende Anschauungsweise überall hervortritt, bei Irenäus nur hier und da zum Vorschein.

Die hier entwickelte Anschauung von der Person Christi zeigt, dass Irenäus die Forderungen des christlichen Bewusstseins und der kirchlichen Frömmigkeit wohl kannte. Er sieht aber ferner in Christi Menschwerdung auch nicht nur ein vereinzeltes, nicht nur ein absolut unbegreifliches Ereigniss, sondern er versucht ihre innere Nothwendigkeit und Vernünftigkeit

---

[1]) z. B. Paedag. 2, 12. Doketismus z. B. Strom. 6, 9. Coh. ad Gr. c. 10.

darzulegen. Er findet diese Nothwendigkeit in dem Begriffe des Menschen gegeben, und es wird deshalb vom grössesten Interesse sein, zu sehen, wie weit auch das Werk Christi, oder die durch ihn geschehene Erlösung und Versöhnung, aus dieser Nothwendigkeit begriffen ist, und wie weit die Wirkungen der Menschwerdung Christi in den Menschen mit der Anschauung von der Person Christi in innere Verbindung gebracht sind.

II. Die Lehre von Christi Werk.

Das Ziel der Apologeten der alten Kirche gegenüber den Angriffen und Vorurtheilen der jüdischen und heidnischen Welt konnte in letzter Beziehung nur die Darlegung des unendlichen Werthes und der unvergleichlichen Vollkommenheit der Religion Christi sein. Die Apologeten durften sich nicht auf die Abwehr unbegründeter Vorwürfe und Angriffe gegen den Charakter des Christenthums in sittlicher Beziehung beschränken, sondern sie mussten positiv die unbedingte Erhabenheit des Evangeliums über alles Vorchristliche und die volle Befriedigung nachweisen, die es allein dem tiefsten Bedürfniss des Menschen gewährt. Auch der Kampf gegen den Gnosticismus, den Irenäus auszufechten hatte, machte denselben Nachweis nothwendig, denn die Gnosis stellte im Schoosse des Christenthums diesen absoluten Charakter zwar nicht des Evangeliums, wohl aber des kirchlichen Christenthums in ganz ähnlicher Weise in Frage, wie die ausserkirchlichen Mächte des Judenthums und Heidenthums. Die Gnosis wollte selbst ihrerseits erst die höchste Stufe der Vollendung, die das Christenthum brachte, wirklich erreicht haben und glaubte daher die Kirche ganz ebenso hinter sich lassen zu dürfen, wie diese sich über die vorchristliche Welt erhaben wusste. Darum suchte Irenäus, wie wir sahen, die Vollkommenheit der christlichen Religion in ihrer kirchlichen Form schon in seinem Gottesbegriff und in seiner Lehre von der Person Christi zur Darstellung zu bringen. Noch unmittelbarer aber muss dies in der Lehre von dem Werke Christi geschehen, denn, während die Lehre von Gott und von Christi Person erst aus jener Voraussetzung gefolgert wird, während sie gleichsam nur die Abspiegelung des unendlichen Werthes der christlichen Religion ist, ist das Werk Jesu die Religion selbst und die

Lehre vom Werke Jesu also der unmittelbare Ausdruck der Anschauungen des Irenäus vom Werthe des Christenthums.

Weil aber die christliche Religion eine Stufe des religiösen Lebens bezeichnet, welche vor ihr noch nicht erstiegen war, weil in der Kirche das Gefühl eines nun erst gewonnenen endgiltigen und befriedigenden Verhältnisses des Menschen zu Gott, das Gefühl der Befreiung von einem vorher vorhandenen falschen Verhältnisse, der Ueberwindung eines früher herrschenden Mangels lebt, so muss sich die Lehre vom Werke Jesu nothwendig zur Lehre von der Erlösung und Versöhnung gestalten. Doch hat dieses Lehrstück eine doppelte Seite, je nachdem die objektiven Bedingungen des im Werke Christi gegebenen Heils, die Veranstaltungen von Seiten Gottes, *oder* die subjektive Aneignung des Heils von Seiten des Menschen in Betracht kommt. Die objektive Seite des vorliegenden Theiles der Theologie des Irenäus aber umfasst wiederum drei Theile: es wird sich erstens um die allgemeinen positiven Bestimmungen handeln, durch welche Irenäus die Vollkommenheit des Werkes Christi, die Erhebung des menschlichen Geschlechtes zu göttlichem Leben und zur Vollkommenheit durch das Evangelium erweist, zweitens kommt die Erlösungslehre im engeren Sinne in Betracht, d. h. die Bestimmung des Verhältnisses von Schuld des Menschen und Verdienst Christi, von Sünde und Einsatz für die Sünde in Jesu Person und Werk. Da es sich aber ferner dem Gnosticismus gegenüber bei Weitem mehr als um die christliche Religion an *sich*, deren absoluten Werth auch die häretische Gnosis nicht in Frage stellte, um die kirchliche Gestaltung derselben handelte, so werden drittens die irdisch-menschlichen Institutionen, die das Heil für den Einzelnen vermitteln, die Sakramente und die Kirche, in Frage kommen. Erst dann wird es sich viertens um die subjektiven Bedingungen der Erlangung des Heiles handeln, um den freien Willen als die durch den Gnosticismus bestrittene allgemeine Grundlage der Sittlichkeit, um die positiven Leistungen des Menschen bei der Aneignung des Werkes Christi, um Glauben und Werke und ihr Verhältniss zu einander.

a. Das Christenthum als Vollendung der Menschheit und als ihre Erhebung zu göttlichem Leben.

Die Vollendung des Menschenwesens und seine Erhebung zu göttlichem Leben ist, ganz abgesehen von ihren Bestimmungen über die Unvollkommenheit und Sünde, das allgemeine Ziel aller Religionen. Das Christenthum besonders, je mehr es dem tiefsten Bedürfniss des menschlichen Herzens entsprungen ist, hat jederzeit dem Gefühl, dass in ihm die Kraft, die Menschen zur Vollkommenheit eines göttlichen Lebens zu erheben, dargeboten ist, Ausdruck gegeben. Wie Jesus es als das Ziel seiner Reichspredigt hingestellt hat, dass die Mitglieder desselben vollkommen werden, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist, so hat die Kirche stets nicht nur in unbebestimmter Ahnung und dunkler Symbolik des Cultus sondern mit vollem und klarem Bewusstsein dieses Ziel als das ihre anerkannt und die Möglichkeit seiner Erreichung durch das Evangelium und in der Kirche ausgesprochen. Niemals ist dies lebendiger geschehen als bei der Entstehung des Christenthums, in den ursprünglichen Aeusserungen seiner ersten Bekenner, die nicht authören konnten, die Tiefe des Reichthums der Weisheit und Erkenntniss Gottes, die ihnen aufgegangen war, die Seligkeit eines neuen vollkommenen Lebens in der Einheit mit Gott begeistert zu preisen. Auch Irenäus steht dieser Zeit noch nahe, und je mehr die Kirche zu seiner Zeit eine ringende, gegen innere und äussere Feinde kämpfende, war, um so lebendiger und bewusster preist er die hohe Stufe des neuen göttlichen Lebens, zu der er sich und die wahren Bekenner Christi im Christenthum oder, was nach seiner Meinung gleichbedeutend mit demselben ist, in der Kirche, erhoben weiss. Das Werk Jesu ist ihm die neue Gottesordnung, deren Wesen er gradezu mit der Freiheit identificirt, er nennt das kirchliche Christenthum die nova libertatis dispositio (διαϑήκη) 3, 10, 5. p. 460. In Jesu Person und Werk erkennt er die endgiltige Besiegung aller Uebel, der Sünde und aller Unvollkommenheit, wie auch des Todes 3, 23, 7. p. 550f., und schon hierdurch weiss er sich weit von den Gnostikern geschieden, die in einer vermeintlichen vollkommenen Erkenntniss den ganzen Werth und Segen der neuen Religion befasst meinten 2, 18, 7. p. 343. Das Evangelium enthält für Irenäus nicht nur

auf einem einzelnen Gebiet einen Fortschritt oder eine Vollkommenheit, überhaupt nicht nur eine Verbesserung des Menschengeschlechtes, eine neue Stufe auf dem Wege zum Ziel, sondern im Christenthum ist ihm eine totale Umwandlung, eine Neuschöpfung und Wiederbringung des Menschen zu seiner ursprünglich von Gott ihm gesteckten Bestimmung, es ist in ihm eine *ἀνακεφαλαίωσις*, eine recapitulatio, oder eine Wiederherstellung und endgiltige Zusammenfassung alles dessen gegeben, was zu einem vollkommenen Leben des Menschen in der Einheit mit Gott gehört; denn die Verbindung Gottes mit dem Menschen Jesu, dieser Mittelpunkt des Christenthums, hat nicht bloss den Werth der Vereinigung eines einzelnen Individuums mit Gott, sondern in ihm ist vielmehr die Möglichkeit und der thatkräftige Anfangspunkt der Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur überhaupt gegeben. Daher sagt Irenäus zum Beweise für die wahre menschliche Leiblichkeit Jesu: *οὐδὲ γὰρ ἦν ἀληθῶς σάρκα καὶ αἷμα ἐσχηκώς, δι᾽ ὧν ἡμᾶς ἐξηγοράσατο, εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο* 5, 1, 2. p. 715[1]), und deshalb heisst es von Jesu, dass er am Ende der menschlichen Entwickelung gekommen sei und dieselbe in seiner Person zum vollkommenen Abschluss gebracht habe: *ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ἦλθε πρὸς ἡμᾶς* 4, 37, 1. p. 699. Es sind in Jesu Person, in seinem Kampfe mit dem Bösen und in seinem Leiden alle feindlichen und alle hülfreichen göttlichen Mächte zusammengefasst, und die letzteren haben den Sieg endgiltig davongetragen: *τὴν ἔχθραν ταύτην* (nämlich zwischen Weib und Schlange) *ὁ Κύριος εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ πατήσας αὐτοῦ τὴν κεφαλήν* 4, 40, 3. p. 708. Alles was ursprünglich zum Wesen und zur göttlichen Bestimmung des Menschen gehört, ist in Jesu Person und Geschichte zusammengefasst, und deshalb heisst es von ihm, dass er den Endpunkt der Entwickelung des menschlichen Geschlechtes mit dem Anfange verbunden habe: initium fini conjungebat 4, 34, 4. p. 679, und immer wieder kehrt seine Vergleichung mit Adam in der Weise, dass, was der erste Mensch der Bestimmung nach in sich trug, in Jesu mensch-

---

[1]) Vergl. 3, 22, 1. p. 542. ib. §. 3. p. 544. 4, 22, 1. p. 637.

licher Person Wirklichkeit, und zwar Wirklichkeit für das ganze menschliche Geschlecht geworden sei: sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum fecit hominem, capientem perfectum Patrem: ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei 5, 1, 3. p. 716. Adam, der natürliche Mensch, trug zwar, wie wir sahen, schon das Bild Gottes an sich, aber weil es noch nicht zu einer wirklichen Aehnlichkeit geworden war, weil es noch nicht eigne persönliche Verwirklichung erlangt hatte, verlor er es so leicht. Erst durch den, welcher, was das Bild bezeichnet, auch in Wirklichkeit war, und welcher die göttliche Natur nicht bloss der Möglichkeit und Bestimmung nach an sich trug, sondern wirklich und wahrhaft als persönliches Eigenthum besass und in seinem Leben in allen Lagen bewährte, ist nunmehr die Sicherheit der Einigung des Menschengeschlechtes mit Gott und die feste unverlierbare Einprägung seines Bildes in die menschliche Natur gegeben 5, 16, 2. 3. p. 761f.[1]). — Die Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes in der Schöpfung und die Wirksamkeit des göttlichen Logos in den Propheten und im ganzen alten Bunde, die bis dahin sporadisch und wenig durchgreifend gewesen war, konnte nunmehr erst zum vollen und ununterbrochenen Wirken gelangen. Der göttliche Geist musste sich in dem Menschensohne Christus, der zugleich Gottes Sohn ist, gewissermaassen erst an die menschliche Natur gewöhnt und die Möglichkeit erhalten haben, dauernd in ihm zu wohnen und sich ganz mit ihm zu verbinden, ehe eine Erlösung desselben, eine Vollendung des in ihm angelegten gottähnlichen Wesens möglich war: hunc (sc. Spiritum Sanctum) enim promisit per prophetas effundere in novissimis temporibus super servos et ancillas, ut prophetent; unde et in Filium Dei, filium hominis

---

[1]) Vergl. denselben Gedanken bei Tertullian, de carne Chr. c. 6. adv. Prax. c. 12. adv. Marc. 5. 8.

factum, descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi 3, 17, 1. p. 514. — Ebendeshalb hat Jesus nach der von Irenäus wiederholt ausgesprochenen und auf Joh. 8, 56. 57 sich stützenden Meinung nicht etwa bloss dreissig Jahre gelebt, sondern jedes menschliche Alter durchgemacht, damit in ihm in Wahrheit die ganze Menschheit, nicht etwa nur ein bestimmtes Alter, wiedergebracht und zur Vollkommenheit geführt sei: quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad Deum cognitionem 3, 18, 7. p. 523. 2, 22, 4. p. 358 [1]). In Jesu Person und Werk ist das Heil für alle Menschen gekommen, die *Er*lösung, die er gebracht hat, ist weder durch die Nationalität noch durch das Geschlecht, weder durch die Altersstufe noch auch durch Zeit und Raum überhaupt irgendwie beschränkt, sie ist universal: non propter eos solum, qui temporibus Tiberii Caesaris crediderunt, venit Christus; nec propter eos solos, qui nunc sunt, homines providentiam fecit Pater; sed propter omnes omnino homines, qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum etc. 4, 22, 2. p. 637 f. Vergl. 4, 27, 2. p. 650.

Hiernach ist also die Erlösung durch die volle Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christi Person bedingt, so jedoch, dass die menschliche Natur schon ihrer Bestimmung nach die Darstellung des göttlichen Wesens in sich trug, dass in Christo also nur Wirklichkeit wurde, was der Möglichkeit und Bestimmung nach schon in der Menschennatur überhaupt angelegt war. Die Gottheit gehört also nach der Anschauung des Irenäus wesentlich und nothwendig zur menschlichen Natur ihrem Begriffe nach, die ganze Menschheit ist gleichsam der Gottmensch, und in Christi Person ist nur dasjenige zum allgemeinen Bewusstsein, zum persönlichen wirklichen Besitz für die Menschheit gelangt, was ihr ihrem Wesen nach ursprünglich zugehört. So beruht also des Irenäus Lehre von der Erlösung und Versöhnung als einer

[1]) Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch die sonderbare Meinung des Irenäus, dass die Protoplasten im Paradies zuerst nicht erwachsen gewesen sind 3, 22, 4. p. 545. Vergl. Massuet's Bemerkung zu dieser Stelle.

Vollendung der Menschheit auf einer sehr tiefen und originell gefassten Anschauung von der ursprünglichen und an sich vorhandenen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und die von Irenäus allerdings nirgends ausgesprochene Konsequenz dieses Gedankens wäre die Behauptung, dass die Menschwerdung Gottes in Christo auch abgesehen von der Sünde nothwendig gewesen wäre. In Christo ist das volle Ebenbild Gottes erschienen, d. h. das an sich überirdische und unsichtbare Wesen Gottes ist in ihm menschliche Wirklichkeit geworden, das im menschlichen Geschlecht von Anfang an als Anlage niedergelegte Bild Gottes ist zur menschlichen Wahrheit in ihm geworden, und dadurch ist der menschlichen Natur überhaupt und jedem einzelnen Gliede des Geschlechtes die Möglichkeit zur selbstständigen Erreichung ihrer Gottähnlichkeit gegeben: etenim unus Filius, qui voluntatem Patris perfecit; et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei, quem concupiscunt angeli videre, et non praevalent investigare sapientiam Dei, per quam plasma ejus conformatum et concorporatum Filio perficitur: ut progenies ejus, primogenitus Verbum, descendat in facturam, hoc est — in plasma et capiatur ab eo; et factura iterum capiat Verbum, et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiat secundum imaginem et similitudinem Dei 5, 36, 3. p. 820.

Nun ist aber durch die unbedingte Hochstellung des Evangeliums als einer Neuschöpfung des Menschen der Gedanke sehr nahe gelegt, dass das Neue im Evangelium gar keinen Anknüpfungspunkt in der vorchristlichen Welt und im früheren Leben der Menschen habe, sondern lediglich im Gegensatz dazu stehe. Dieser Gedanke trug die Gefahr in sich, dass das Evangelium unhistorisch aufgefasst, dass es allem geschichtlichen Zusammenhang und damit auch allem wahren menschlichen Verständniss entrückt würde. Diese Gefahr trat am deutlichsten im Gnosticismus, vor Allem bei Marcion hervor, sie liegt aber im Keim auch schon in der Stellung, die z. B. der Barnabasbrief zum alten Testament und zum Heidenthum einnimmt, und unter den Kirchenlehrern der ersten beiden Jahrhunderte hat sie wenigstens einer, Tatian der Syrer, in seinem apologetischen *λόγος πρὸς Ἕλληνας* nicht vermieden. Des Irenäus Besonnenheit und kirchlich praktischer Sinn jedoch zeigt sich auch in seinen allgemeinen

Bestimmungen über den Werth des Werkes Christi darin, dass er bei aller Hochhebung des Evangeliums als der Neugeburt und Vollendung der Menschheit, doch seinen Zusammenhang mit allem Vor- und Ausserchristlichen ausdrücklich wahrt und Tatian wegen seiner entgegengesetzten Ansicht als einen Häretiker angreift. Wenn schon in einer vorher angeführten Stelle (5, 1. 3. p. 716) hervorgehoben wurde, dass der erste Mensch den Händen Gottes, dem Logos und dem Geist niemals entflohen, sondern unter ihrer Leitung geblieben sei, und wenn schon die häufig gebrauchte Bezeichnung des Evangeliums als einer ἀνακεφαλαίωσις einen Zusammenhang alles Vorchristlichen mit dem Christenthum involvirt, so ist es noch von besonderer Wichtigkeit, dass Tatian gegenüber ausdrücklich festgehalten wird, Adam, oder der natürliche Mensch, sei nicht gänzlich verloren durch die Sünde, und es habe daher auch keiner absoluten Neuschöpfung ohne Anknüpfung an das Vorhandene bedurft, sondern auch die höchste Vollkommenheit des Menschen und die Vollendung seiner Entwicklung im Christenthum habe an etwas Vorgefundenes angeknüpft 3, 23, 8. p. 551 f.

b. Die Erlösung und Versöhnung im engeren Sinne.

Durch die allgemeinen Bestimmungen über die Vollkommenheit des Evangeliums und seiner Wirkungen ist aber dem Bedürfniss nach Erkenntniss und klarem Bewusstsein über seinen eigenthümlichen und einzigartigen Werth noch durchaus nicht Genüge geschehen. Es musste der Mangel selbst, um dessen Aufhebung es sich beim Werke Christi handelt, in ein klares Verhältniss zu seinem Aequivalent gesetzt und daraus ein befriedigender Schluss für die Erkenntniss gezogen werden. Dieser Mangel aber besteht in der Sünde, da diese aber überwiegend als eine äussere Macht über den Menschen, als ein Zustand der Gefangenschaft unter die objektiv angeschaute böse Gewalt, unter die Herrschaft des Teufels aufgefasst wurde, so musste auch die Wirkung der Erlösung vor Allem in dem Siege über den Teufel, in der Vernichtung der Gewalt desselben über die Sünder gesehen werden, oder mit andern Worten: die Erlösung und Versöhnung konnte in jener Zeit nicht sittlich und religiös, sondern sie musste überwiegend

mythologisch aufgefasst werden. Andrerseits ist jedoch eine rein mythologische Auffassung innerhalb des Monotheismus und des Christenthums ebenfalls unmöglich, da die Gottheit in ihm niemals als ein blosser Naturprocess gedacht werden kann, und das ist auch in diesem Theil der Kirchenlehre nicht der Fall. Nicht einen Kampf zweier Naturgewalten schauten die ersten Jahrhunderte des Christenthums in dem Kampfe Gottes mit dem Teufel an, sondern einen Kampf, der sich trotz seiner mythologischen Darstellung um den sittlichen Begriff der Gerechtigkeit als um seinen Mittelpunkt drehte, und der auch in der sittlichen Freiheit des Menschen seine Anknüpfungspunkte hat.

Der Teufel ist zwar an sich unbedingt im Unrecht Gotte gegenüber, da aber der Mensch freien Willen hat und also nicht bloss durch Gewalt in die Herrschaft des Teufels gekommen ist, so ist dem Teufel dem Menschen gegenüber ein gewisses Recht nicht abzusprechen, und auch diesem Rechte musste daher Genüge geschehen, es musste durch Jesum jeder Anspruch des Teufels vernichtet werden. Wenn ich nun trotzdem diese ganze Auffassungsart der Erlösungslehre in der alten Kirche als mythologisch bezeichne, so geschieht es deshalb, weil diese Gerechtigkeit, von der hier die Rede ist, nicht die sittliche Forderung ist, von der Gott um seines Wesens Willen nicht ablassen kann, sondern die äusserliche Gerechtigkeit dem Teufel gegenüber. Es ist bezeichnend für den Standpunkt, auf welchem die Erlösungslehre hier noch steht, dass die Ersten, welche überhaupt diese Lehre unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit stellten, die Gnostiker waren, namentlich Basilides und Marcion, denn, wie die Gerechtigkeit bei ihnen nicht der Angelpunkt der ganzen Lehre sondern nur ein einzelnes und untergeordnetes Moment in dem mythologischen Entwicklungsprocess war, durch den das Christenthum begriffen werden sollte, so wurde sie von der ganzen Zeit, der die Gnostiker angehörten, äusserlich und nur als ein Mittel angewendet, um den religiösen Process der Erlösung klar zu machen. Der erste unter den Vätern des zweiten Jahrhunderts aber, der diesem Beispiele der Gnostiker folgte, war Irenäus, nur dass er an die Stelle des Demiurgen, dem gegenüber die Gnostiker die Gerechtigkeit Gottes in der Erlösung festgehalten hatten, seiner reineren und kirchlichen

Anschauung nach, den Teufel setzen musste 4, 24, 1. p. 640. Auch Irenäus beruft sich häufig nur auf die Macht Gottes, kraft deren er wohl im Stande sei, den Menschen zu erlösen[1]), aber wenn er sich hiermit begnügt hätte, so würde er das sittliche Wesen Gottes gar nicht mit diesem Hauptpunkt der christlichen Religion in Verbindung gebracht und den Erlösungsprocess rein als einen Naturprocess dargestellt haben, er verbindet deshalb mit dem Prädikat der Allmacht das der Gerechtigkeit und wendet beide auf die Erlösung an: neque enim infirmus est Deus, neque injustus, qui opitulatus est homini, et in suam libertatem restauravit eum 3, 23, 1. 2. p. 548f., und er spricht es häufig sehr deutlich aus, dass die Herrschaft des Teufels über den Menschen Gotte gegenüber *un*gerecht sei, weil der Mensch ein Geschöpf Gottes und nicht des Teufels sei, dieser aber auf ungerechte Weise sich eine Gewalt im Reiche Gottes angemaasst habe. Er wahrt namentlich Marcion gegenüber, der bei seinem Dualismus zwischen dem Weltschöpfer und dem höchsten Gotte dem letzteren nur ein scheinbares Recht auf den Menschen ertheilen konnte, das volle ursprüngliche und nie in Frage kommende Recht Gottes an sein Geschöpf: injuste dominabatur nobis apostasia, et quum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam suos proprios faciens discipulos; potens in omnibus Dei Verbum et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea 5, 1, 1. p. 714. Und ferner gegen Marcion: non ergo justus adventus ejus, qui secundum eos (sc. Gnosticos) venit in aliena; neque vere redemit nos sanguine suo, si non vere homo factus est, restaurans suo plasmati, quod dictum est in principio, factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, non aliena in dolo diripiens, sed sua propria juste et benigne assumens: quantum attinet quidem ad apostasiam, juste suo sanguine redimens nos ab ea; quantum autem ad nos, qui redemti sumus, benigne 5, 2, 1. p. 716.

---

[1]) Z. B. 4, 33, 4. p. 668: quomodo autem eum, qui adversus homines fortis erat, qui non solum vicit eum, sed et detinebat eum sub sua potestate, devicit, et eum quidem, qui vicerat, vicit, eum vero, qui victus fuerat, hominem dimisit, nisi superior fuisset eo homine, qui fuerat victus?

Wenn aber die Erlösung des Menschen aus der Herrschaft des Teufels auch Gotte gegenüber gerecht ist, so kann sich auch damit Irenäus noch nicht genügen lassen. Der Mensch ist ein sittliches, mit freiem Willen begabtes Wesen (4, 37. p. 692 ff.); dass über ein solches der Teufel die Herrschaft gewonnen hat, ist seine, des Menschen, eigne Schuld, und insofern hat der Teufel doch ein gewisses Recht an ihn: quoniam enim in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate; potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem etc, 5, 21, 3. p. 776. In dieser weiteren Begründung der Erlösungslehre spricht sich wiederum der sittliche Charakter der religiösen Auffassung des Irenäus aus, die sich nicht bei der bloss transcendenten Begründung dieser Lehre begnügen kann, sondern dem Gefühl der Schuld des Menschen Gotte gegenüber Rechnung tragen will. Gott hätte seiner Allmacht nach und mit vollem Rechte den Menschen mit Gewalt erlösen können, aber um des Menschen willen, damit die Erlösung eine sittlich wirkende, auch dem Menschen gegenüber gerechte sei, musste er den Weg der Freiwilligkeit, der suadela, wählen, der in Jesu Christo eingeschlagen worden ist: non cum vi (nos redemit Verbum Dei), quemadmodum illa (apostasia) initio dominabatur nostri, ea quae non erant sua insatiabiliter rapiens; sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret 5, 1, 1. p. 714. Dieser Weg der Freiwilligkeit bebestand darin, dass zuerst Ein Mensch aus freier Ueberzeugung und aus eignem Antrieb sich der Herrschaft des Teufels entzog, dass also in der Menschennatur ein selbstständiger Anfangspunkt des vollkommenen Gehorsams gegeben war. Hieraus folgt, dass der Erlöser ein Mensch im vollen Sinne des Wortes sein musste, dass er also, unberührt von der Verderbniss und Schwäche des menschlichen Geschlechtes, als ein neuer voller Mensch von einer Jungfrau geboren werden musste: *εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός* 3, 18, 7. p. 522. Und ferner: per hominem ipsum iterum oportebat victum eum (apostatam Dei angelum) contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad

suum Dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus, id est — transgressionem 5, 21, 3. p. 776. Die Sünde bleibt nothwendig an dem Menschen haften, so lange nicht der Mensch selbst sie abstreifte, sie kann ihm nie durch fremde Hand abgenommen werden, das ist die Antwort des Irenäus auf die Frage: cur Deus homo? Er sagt: oportebat enim eum, qui inciperet occidere (occisurus erat) peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte 3, 18, 7. p. 523. Ferner: neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum 5, 21, 1. p. 773[1]). Die schon oben erwähnte häufig wiederkehrende Parallele zwischen Adam und Christus enthält in Bezug auf die Erlösungslehre den tiefen Sinn, dass eine volle Wiederbringung der menschlichen Natur nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung nur dann möglich ist, wenn der Erlöser in sich selbst die wahre Menschennatur vollständig besass, also während seiner erlösenden Thätigkeit dem Menschengeschlechte wirklich angehörte: propter hoc et Dominus semetipsum filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. Et quemadmodum accepit palmam *mors* per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam 5, 21, 1. p. 773. Vergl. 5, 16, 3. p. 762.

Andrerseits aber würde ein bloss natürlicher Mensch nicht im Stande gewesen sein, diesen Gehorsam gegen Gott, diese Auflehnung gegen den Teufel und das Standhalten gegen seine Versuchungen zu leisten, darum musste mit der Menschennatur der göttliche Logos verbunden sein. In Adam ist nicht bloss ein einzelner Mensch sondern das ganze Geschlecht vom Teufel überwunden worden, darum bedarf es einer über alle menschlichen Leistungen hinausgehenden persönlichen Hülfe durch Gott, und darum haben die Ebioniten das Wesen

---

[1]) Vergl. 3, 19, 1. p. 525.

des Evangeliums nicht begriffen, wenn sie meinen, die überwundene und vergeblich nach Erlösung ringende Menschennatur in Christo könne allein für sich das Heil gebracht haben: es bedarf vielmehr eines neuen Anfanges, eines durch seine jungfräuliche Geburt vor dem Verderben des ganzen Geschlechtes bewahrten Menschen, in welchem das alle menschliche Kraft übersteigende göttliche Wesen selbst erscheint und den Feind überwindet, indem es den vollen Gehorsam gegen Gott leistet: *ἀνακρινεῖ δὲ* (discipulus spiritalis vere recipiens Spiritum Dei) *καὶ τοὺς Ἠβιώνους· πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς Θεόν, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον;* quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non (sc. transeat) in novam generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis, datam, quae est ex virgine per fidem, regenerationem? vel quam adoptionem accipient a Deo, permanentes in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo? Quomodo autem eum, qui adversus homines fortis erat, qui non solum vicit hominem, sed et detinebat eum sub sua potestate, devicit, et eum quidem qui vicerat, vicit; eum vero qui victus fuerat, hominem dimisit, nisi superior fuisset eo homine, qui fuerat victus? 4, 33, 4. p. 667f. Und ferner: *ὥσπερ γὰρ (Χριστὸς) ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι — — — καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι* 3, 19, 3. p. 526 [1]). Die unwillkürlich sich aufdrängende Frage, ob denn nicht ein Mittelwesen zwischen Gott und Menschen, ein Engel im Stande gewesen wäre, die Erlösung zu vollbringen, legt sich Irenäus gar nicht vor. Er schneidet sie durch die Erwägung ab, dass auch die Engel als Geschöpfe ihrer Natur nach der Versuchung wenigstens unterliegen können und ihr theilweise wirklich unterlegen sind, woraus sich von selbst der Schluss ergiebt, dass durch sie eine Sicherheit der Erlösung nicht möglich gewesen wäre 4, 37, 6. p. 696, und dass daher der Mensch, welcher nach dem Bilde Gottes, nicht nach dem Bilde der Engel geschaffen ist, auch nur durch den Sohn Gottes erlöst

[1]) Vergl. 5, 1, 1. p. 713. 5, 2, 1. p. 716. 3, 18, 7. p. 522ff.

werden kann: melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cujus similitudinem factus est homo? et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem: Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens 4, 33, 4, p. 668.

Das Mittel aber, durch welches Christus die Menschen erlöste, ist sein vollkommener Gehorsam gegen Gott, durch den er alle Versuchungen des Teufels überwand und sein höheres Recht ihm gegenüber erwies 3, 16, 9. p. 513. Derjenige nämlich, welcher das Menschengeschlecht in Adam zum Frevel gegen das Gebot Gottes bewogen hat, konnte nur durch Jesu vollkommenen Gehorsam gegen eben dieses Gebot besiegt werden, darum hat Jesus den einzelnen Versuchungen des Satan Gebote Gottes, Worte des Gesetzes entgegengestellt, denn dadurch entlarvte er den Satan, der sich ebenfalls auf Gottes Gebot berief, als einen Frevler gegen dieses Gebot[1]), dadurch erwies sich der Menschensohn stärker und fester in Gottes Gebot als der Satan[2]). Schon dieser Auseinandersetzung über die Versuchungsgeschichte Jesu liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Teufel vermittelst einer Täuschung von Jesu überwunden worden ist. Auf die erste versuchende Aufforderung des Teufels, Jesus möge die Steine in Brod verwandeln, antwortet Jesus mit einem Worte des Gesetzes, das ihn allein als Menschen kennzeichnet: der Mensch lebt nicht vom Brod allein u. s. w. Er verblendet dadurch den Teufel über seine göttliche Natur: ad illud quidem quod ait (sc. Diabolus), Si filius Dei es, usus est hac, quae excaecavit eum, hominis confessione. l. c. p. 774. Bei der Zurückweisung der zweiten Versuchung deutet Jesus mit den Worten: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen, nach der Auslegung des Irenäus neben seiner menschlichen schon seine göttliche Natur an, die der Satan nicht versuchen solle, aber bei der dritten erst enthüllt er mit den Worten: es steht geschrieben: Du sollst Gott, deinen Herrn, anbeten und ihm allein dienen, seine göttliche Natur vollkommen: denudans eum

---

[1]) Apostata Dei angelus per illius (sc. Christi) destruitur vocem, traductus (ἐλεγχόμενος), quis esset, et victus a filio hominis servante Dei praeceptum 5, 21, 3. p. 776.

[2]) 5, 21, 2. 3. p. 773—777.

(Satanam) per hoc nomen, et se ostendens, qui erat. So hat der Sohn Gottes durch seinen vollkommenen Gehorsam den Satan als Gesetzesübertreter erwiesen und im Kampfe mit ihm seine eigene höhere Natur enthüllt.

Da aber dieser vollkommene Gehorsam nicht nothwendig mit dem Tode hätte zu enden brauchen und doch der Tod Jesu bei Irenäus die Erlösung erst wirklich macht, ja überall als das eigentlich erlösende Moment erscheint[1]), so ist in seinem Sinne zwar das ganze Leben Jesu der Erlösung geweiht, seinem Tode aber ist noch eine ganz besondere Bedeutung beizumessen. Jener vollkommene Gehorsam war die Vorbedingung der Erlösung, eine Bedingung, ohne die die Erlösung überhaupt unmöglich gewesen wäre, und die allein der Gottmensch erfüllen konnte, wirklich geworden aber ist diese Erlösung erst durch den Tod Jesu. Der Tod ist die vom Teufel dem Menschen gegenüber mit Recht ausgeübte Gewalt, das Zeichen und die Ausübung seiner Herrschaft[2]). Dieses Herrschaftsrecht aber konnte der Teufel nur demjenigen Menschen gegenüber ausüben, der sich durch die Sünde in seine Gewalt gebracht hatte. Jesus ist ebenfalls gestorben, auch über ihn hat sich also der Teufel dieses Recht wie über jeden andern Menschen angemaasst, Jesu Tod ist wirklich und nicht nur scheinbar eingetreten. Da aber Jesus als der göttliche Logos und in Folge seines vollkommenen Gehorsams unmöglich von dieser Gewalt des Teufels gefangen bleiben konnte, so überwand er eben dadurch den Teufel und brach die Macht des Todes zunächst für sich und dann überhaupt dadurch, dass er den Teufel selbst über sein Gebiet hinausgreifen, Gottes Satzungen verletzen liess und dadurch den, der von Anfang an das menschliche Geschlecht betrogen hatte, klar und vor aller Augen entlarvte[3]) — mit andern Worten

---

[1]) Z. B. 5, 1, 1. p. 714: *τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν κ. τ. λ.* Vergl. 5, 14, 3. p. 756.

[2]) Primum enim possessionis ejus vas Adam factus est, quem et tenebat sub sua potestate, hoc est, praevaricationem inique inferens ei, et per occasionem immortalitatis mortificationem faciens in eum 3, 23, 1. 2. p. 546 f. Vergl. 4, 33, 4. p. 668. 5, 23, 1. p. 779. Und ferner: Quoniam enim in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate. 5, 21, 3. p. 776.

[3]) Omnium artifex Verbum Dei, per hominem vincens eum, et

dadurch, dass er den Teufel vermittelst einer Täuschung zur Enthüllung seiner wahren Natur zwang. Wenn, wie Irenäus ohne Zweifel annahm, der Teufel es war, welcher Jesu Tod herbeiführte, so hat er dies nur in der Absicht gethan, um Jesum, wie die übrigen Menschen, seiner Gewalt zu unterwerfen. „Hierin aber täuschte er sich, da er über den Unsündlichen, vollkommen Gerechten keine Gewalt haben konnte." Er übte an Jesu eine Gewaltthat aus und gab diesem dadurch das vollkommene Recht, durch seine völlige Hingabe bis zum Tode auch diejenigen aus seiner Gewalt zu befreien, welche er durch eine Lüge in seine Gewalt bekommen hatte: Verbum potens et homo verus, sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemtionem semetipsum *dedit* pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia, et quum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos; potens in omnibus Dei Verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea: non cum vi — — sed secundum suadelam etc. 5, 1, 1. p. 714[1]).

apostatam ostendens, (e contrario) subjecit eum homini 5, 24, 4. p. 783.

[1]) Es gehört viel Kurzsichtigkeit und ein sehr befangenes Urtheil dazu, wenn man läugnen will, dass hier, wie auch schon bei der Darstellung des Kampfes Jesu gegen den Teufel in der Versuchungsgeschichte, wirklich der Gedanke einer Täuschung des Teufels zu *Grunde* liegt. Aber es ist gradezu unbegreiflich, wie Duncker (a. a. O. S. 238ff.) die Baur'sche Darstellung der irenäischen Erlösungslehre (Die christl. Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838), die dieses Moment hervorhebt, so vollkommen missverstehen kann, dass er meint, Baur gründe seine Behauptung, dass dieser Lehre bei Irenäus der Gedanke einer Täuschung zu Grunde liege, auf den Ausdruck: secundum suadelam, der in der zuletzt angeführten Stelle gebraucht ist. Die ganze Baur'sche Darstellung wäre ebenso richtig, wenn Irenäus diesen Ausdruck nicht gebraucht hätte. Die Gründe, weshalb Baur von einer Täuschung des Teufels bei Irenäus spricht, sind vielmehr nur die beiden Gedanken, welche auch Duncker wahrhaftig aus dem Irenäus nicht wegdisputiren wird: erstens, dass der Teufel Jesum durch den Tod in seine Gewalt zu bekommen glaubt und sich darin täuscht, und zweitens, dass er bei der Versuchung über die göttliche Natur Jesu getäuscht wird. Den Ausdruck: secundum suadelam erklärt Baur gar nicht viel anders als Duncker. Beide setzen ihn dem vim inferre, das vom Teufel ausgesagt wird, entgegen. Baur ist weit entfernt davon, auf diesen Aus-

Irenäus spricht zwar den Gedanken einer Täuschung des Teufels durch Christum, der, wie wir sahen, die nothwendige Konsequenz seines Gedankenganges ist, nirgends ausdrücklich aus, aber, wie Baur (a. a. O. S. 35) mit Recht bemerkt, wahrscheinlich nur deshalb nicht, weil er den gnostischen Vorstellungen darüber nicht zu nahe kommen und auch dem Schein nicht Raum lassen wollte, als sei die Erlösung auf irgend eine Weise nicht rechtmässig zu Stande gekommen.

So ist also der Tod Jesu das eigentlich erlösende Moment seines Werkes. Er ist insofern ein Sühnopfer, als der Teufel kein Recht auf ihn hatte, und als dadurch sein Recht über die Menschen überhaupt verloren gegangen, seine Herrschaft als ein unrechtmässiger Raub erschienen ist. Der Tod Jesu ist das rechtmässige Lösegeld für die bis dahin unter der Gewalt des Teufels Gefangenen. Weiter entwickelt aber sind die Bestimmungen über den Tod Jesu als erlösendes Moment nicht, sie müssen mehr aus dem Gesagten geschlossen werden, als dass Irenäus sie ausdrücklich ausgesprochen hätte. Origenes

---

druck den Gedanken einer Täuschung des Teufels zu gründen, sondern er sagt nur, der Ausdruck bedeute: „der Teufel sollte sich selbst von der Rechtmässigkeit des gegen ihn eingeschlagenen Weges überzeugen", d. h. er sollte sich davon überzeugen, dass ihm rechtmässig und auf völlig freie Weise, nicht durch Unrecht, der Mensch entrissen worden sei. Duncker deutet den Ausdruck ebenso, nur dass er ihn lediglich auf den Menschen bezieht, der sich rechtmässig und auf freie Weise der Herrschaft des Teufels entziehe. Auch in diesem nebensächlicheren Punkte aber hat Duncker Unrecht, denn die ganze Stelle spricht von dem unrechtmässigen, gewaltthätigen Handeln des Teufels Gotte gegenüber und von der Rechtmässigkeit des Handelns Gottes dem Teufel gegenüber. Unter der Gewalt ist allerdings die gegen den Menschen geübte Macht zu verstehen, aber doch nur gegen den Menschen als ein Geschöpf Gottes, und darum bezieht sich auch das Gegentheil der Gewalt, die suadela, die von Gott ausgeht, auf den Teufel und nicht bloss auf den Menschen. Die Erlösung wäre nach Irenäus eine nicht gerechtfertigte, Gottes nicht würdige, wenn der Teufel selbst nicht die Rechtmässigkeit des gegen ihn eingeschlagenen Verfahrens erkennen müsste. — Die ganze Auseinandersetzung Duncker's über den Unterschied von suadere als nur von Gott und dissuadere als nur vom Teufel gebraucht, ist erkünstelt und hinfällig, denn 5, 21, 3. p. 776 wird suadere vom Teufel ausgesagt. Ferner aber ist der Kampf Duncker's gegen die Meinung, als habe schon Irenäus die origeneische Vorstellung von einem an den Teufel gezahlten Lösegeld, ein Kampf gegen Windmühlen, denn Niemand behauptet es.

knüpft an diesem Punkte an: er spricht den Gedanken, dass der Teufel durch Jesum getäuscht worden sei, gradezu und in verschiedener Beziehung immer wieder aus und bildet die Lehre vom Sühnopfer dahin weiter aus, dass er den Teufel für denjenigen erklärt, dem das Lösegeld, die Seele Jesu, gezahlt worden sei, ohne dass jener doch die Macht gehabt habe, diese Seele in seiner Gewalt zu behalten [1]). Dem Irenäus genügt es, erwiesen zu haben, dass Jesu Erlösung des Menschengeschlechtes eine in jeder Beziehung vollkommen gerechte war; erstens insofern als er selbst vollkommen gerecht und unsündlich war und trotzdem vom Teufel als ein seiner Gewalt Untergebener behandelt wurde, zweitens insofern als er ein rechtmässiges Sühnopfer und Lösegeld für die *Gefangenen* gab, drittens insofern als die ganze Herrschaft des Teufels über die Menschen zwar eine gerechte dem Menschen gegenüber, aber eine durch Lüge und angemaasste Gewalt herbeigeführte und darum Gotte gegenüber durchaus ungerechte war, die der göttliche Logos daher mit vollkommenem Rechte aufheben konnte, und viertens insofern, als Jesus dieses Werk der Erlösung nicht mit Gewalt als einen Raub vollführte, wie der Teufel sein Werk, sondern auf eine Gott würdige Weise: durch die Mittel der Ueberzeugung, der duldenden Sanftmuth, des vollkommenen Gehorsams und des rechtlichen Nachweises.

Als Resultat aller Bestimmungen des Irenäus über die Erlösungslehre also ergiebt sich Folgendes. Irenäus betrachtet die Erlösung im Allgemeinen als eine Wiederbringung des menschlichen Geschlechts und als die nothwendige Vollendung alles dessen, was ursprünglich im Wesen des Menschen angelegt war. In Jesu ist Wirklichkeit und persönliche Wahrheit geworden, was ursprünglich Bestimmung des Menschen überhaupt gewesen ist; nicht bloss so, dass, was die Menschen ohne die Störung der Sünde von selbst hätten erreichen können, ihnen durch Jesum auf dem Wege der Beseitigung dieses Hindernisses nunmehr möglich gemacht worden ist, sondern so, dass es ebenso zum Wesen Gottes gehört, sich der Menschheit ganz zu offenbaren, wie es zum Wesen des Menschen gehört, sich mit der göttlichen Natur zu vereinigen. Die Erlösung ist also nach Irenäus nicht bloss eine Wiederherstellung dessen, was

---

[1]) Z. B. Comment. in Matth. T. 16. 8. zu Matth. 20, 28 u. sonst.

durch die Sünde schlecht gemacht worden ist, sondern sie ist die an sich nothwendige Vollendung des Begriffes der Menschheit, ja aus dem, was wir als Lehre des Irenäus über die Bedeutung des Bösen in der ganzen Weltordnung erkannten, lässt sich hinzusetzen: der Weg durch die Sünde hindurch ist der an sich und nach Gottes Bestimmung nothwendige Weg zur Vollendung der Menschheit. — Liegt in diesen Gedanken eine sehr hohe und reine Fassung des Verhältnisses der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo und des Sohnes Gottes zur gesammten Menschheit, so haben die näheren Bestimmungen des Irenäus über den Ersatz, den Jesus für die Sünde leistete, und den Kampf, den er gegen den Teufel führte, bei der, wenigstens überwiegend vorhandenen, Auffassung der Sünde als einer äusseren Macht doch nothwendig eine mythologische Färbung erhalten. Aber auch diese an den Mythus streifenden Bestimmungen über die Erlösung als den Kampf zweier äusserlich und objektiv sich gegenüberstehenden Mächte drehen sich wesentlich um den freilich juridisch gefassten, aber doch sittlichen Begriff der Gerechtigkeit, und es wird sogar ein, freilich nicht weiter geführter, Ansatz dazu gemacht, den Kampf Jesu mit dem Bösen als das Urbild und die höchste Steigerung dessen zu betrachten, was jeder Mensch in sich durchzumachen hat.

c. Die Lehre von den Sakramenten.

Wenn schon frühe in der christlichen Kirche in gewissen Akten des Cultus, namentlich in der Taufe und im Abendmahl, der geheimnissvolle Inhalt des Evangeliums in besonders emphatischer Weise ausgetheilt und empfangen wurde, so ist von vorneherein anzunehmen, dass auch Irenäus diese Sakramente oder *μυστήρια* als wichtige und wesentliche Bestandtheile der Religion und nicht bloss als gleichgiltige Ceremonien betrachtet haben wird. Dass Irenäus die Sakramente für wirkliche Mittheilungen der Gnade und des Heils angesehen haben wird, kann aber insbesondere deshalb von vorneherein erwartet werden, weil ja grade in ihnen als kirchlichen Handlungen, die der Einzelne aus der Hand der Kirche empfängt, der praktische Mittelpunkt der ganzen irenäischen Theologie, der Begriff der Kirche als der alleinigen Vermittlerin des

Heils an den Einzelnen, zur vollen Geltung kommt. Nun spricht zwar Irenäus nirgends von den Sakramenten als solchen und lässt uns sogar gänzlich im Ungewissen über den Begriff, welchen er mit diesen kirchlichen Handlungen verband, aus der Art jedoch, wie er die von der kirchlichen abweichenden gnostischen Ansichten darüber mittheilt, lässt sich schliessen, dass er die Sakramente für mehr als blosse Ceremonien, für thatsächliche Mittheilungen der göttlichen Gnade und für wesentliche Bestandtheile der christlichen Religion gehalten hat. Er erzählt nämlich, dass ein Theil der Gnostiker alle Ceremonien für unnöthig und schädlich gehalten habe, weil das Unaussprechliche und Unsichtbare niemals durch sichtbare und vergängliche Handlungen und Gegenstände vollzogen werden dürfe; die vollkommene Erlösung bestehe in der Erkenntniss *τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους*, weil jeglicher Mangel und jegliches Leid aus dem Mangel an Erkenntniss stamme, und weil der innere Mensch, nicht der körperliche, der Geist allein und nicht die Seele durch die Erkenntniss, die Taufe des Geistes, gereinigt und erlöst werden solle 1, 21, 4. p. 230 f.[1]). — Wir schliessen nicht zu viel, wenn wir behaupten, dass Irenäus dieser von ihm als häretisch betrachteten Lehre gegenüber die Sakramente nur für wirkliche, thatsächliche Mittheilungen des in Christo gewonnenen Heils gehalten haben könne. Schon in der von ihm verworfenen gnostischen Lehre liegt das wichtige Moment, dass an die Stelle des blossen äusseren Zeichens die Sache, d. h. eine höhere geistige Entwicklungsstufe, ein *δυλισμός*[2]) treten solle, und wenn Irenäus die von einem Theile der Gnostiker gelehrte gänzliche Weglassung oder Missachtung der äusseren Form auf jeden Fall verwarf, so ist die Annahme um so begründeter, dass er, da seine kirchliche Erfassung des Christenthums in keinem Falle hinter der gnostischen zurückbleiben durfte, den ganzen geistigen Inhalt des Christenthums, die Erhebung des Menschen zu neuem und göttlichem Leben mit den Formen der Sakramente verknüpft und an sie gebunden haben wird, wie uns denn seine Lehre vom Abendmahl dies bald deutlich zeigen wird. Der Gnosticismus hat also auch hier den positiven und

---

[1]) Vergl. 1, 21, 2. p. 224.
[2]) Vergl. 1, 14, 8. p. 176.

negativen Anstoss zur vollen und bewussten Ausbildung der kirchlichen Lehre gegeben. Denn ist das Sakrament nur ein äusseres Zeichen, wie ein beschränktes Judenchristenthum annehmen musste, so war seine Beobachtung gleichgiltig und der Standpunkt der Gnostiker nothwendig. Darum muss Irenäus Zeichen und Sache in nothwendige Verbindung gebracht haben. Als Akte der Vermittlung des einzelnen Christen mit Gott durch die Kirche können die Sakramente nur für wirkliche Mittheilungen des durch die Kirche dem Einzelnen vermittelten Heils bei Irenäus angesehen worden sein.

α. Die Taufe.

Von der Taufe spricht Irenäus nur an einer einzigen, und zwar nicht ganz richtig erhaltenen Stelle. In seinem Beweise an einer dafür, dass der Gott des alten Bundes, welcher die Strafgerichte der Sündfluth und der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas über die Menschen gebracht hat, nicht ein andrer, sondern derselbe wie der Gott des neuen Testamentes sei, argumentirt er folgendermaassen: unum et idem quum semper sit Verbum Dei, credentibus quidem ei fontem aquae in vitam aeternam dans, infructuosam vero fici arborem arefaciens statim, et temporibus Noë diluvium inducens, ut exstingueret pessimum genus eorum, qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, quum angeli transgressores commixti fuissent eis, et ut peccata eorum compesceret, servaret vero (per) arcae typum Adae plasmationem 4, 36, 4. p. 685. — Feuardent hat nach meiner Ansicht das Richtige getroffen, wenn er vor arcae typum ein „per" einschaltete. Er hat dadurch die Stelle wenigstens gewiss deutlicher gemacht als Massuet, welcher zwichen arcae typum und Adae plasmationem ein „et" einschieben will. Jedenfalls ist sicher, dass Irenäus in diesen Worten die Sündfluth als ein vorbildliches Symbol der christlichen Taufe bezeichnen will; das beweist der oben genannte „Quell des Wassers zum ewigen Leben" und die unläugbare Anspielung auf die neutestamentliche Stelle 1. Petr. 3, 20ff., namentlich auf die Worte: *ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.* Hieraus aber lässt sich soviel mit Sicherheit als Lehre des Irenäus schliessen, dass er die Taufe als den Akt der Aufnahme in die Kirche

für das Rettungsmittel aus der Welt der Sünde ansah; ferner, dass er die Wiedergeburt zu neuem Leben, wie an die Zugehörigkeit zur Kirche, so auch an die Taufe als unerlässliche Bedingung knüpfte und die Taufe also, wie schon Justin und wie Clemens von Alexandrien, gradezu mit der Wiedergeburt identificirte. So bestätigt sich also schon an diesem Sakrament der allgemeine Begriff eines solchen, den wir aus gelegentlichen Worten des Irenäus erschlossen. Mehr jedoch werden wir aus der angeführten Stelle nicht folgern können, und wir werden es daher unbestimmt lassen müssen, ob Irenäus, wie die genannten kirchlichen Schriftsteller, auch schon eine höhere Stufe des geistigen Lebens, ein *φώτισμα* oder ein *διυλισμὸς τοῦ πνεύματος*[1]), also eine Erhebung zur höheren Erkenntniss, zur Kindschaft und Freiheit, mit dem Taufakt selbst verbunden gedacht hat. Erst aus der Betrachtung der irenäischen Lehre vom Abendmahl wird sich uns ein Urtheil darüber ergeben, ob diese Stufe der Lehrentwicklung auch bei der Taufe schon wahrscheinlich ist.

Gewöhnlich wird Irenäus auf Grund einer Stelle als Zeuge für das Bestehen der Kindertaufe vor der Zeit Tertullians, der dieselbe zuerst zur Sprache bringt, angeführt. Er sagt nämlich 2, 22, 4. p. 358, Christus sei gekommen, alle Menschen durch sich selig zu machen, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem etc. Das hier gebrauchte Wort renasci wird gewöhnlich wie das griechische *ἀναγεννᾶσθαι* von der Kindertaufe verstanden, und es ist dies auch in der That an sich sehr wohl möglich. Der Zusammenhang der Stelle führt jedoch nur auf den schon früher dargelegten Gedanken, dass die Erlösung Christi eine universale, durch keinerlei Schranken der Nationalität, des Geschlechtes oder des Lebensalters begrenzte gewesen ist, da Christus durch sein menschliches Leben alle verschiedenen Altersstufen, die er nach der Meinung des Irenäus wirklich durchwandert haben soll, geheiligt und wiedergeboren hat. Sonst aber führt keine Spur bei Irenäus auf eine Berücksichtigung und ein Vorhandensein der Kindertaufe.

[1]) Clemens Al. Paed. 1, 6.

β. Das Abendmahl[1]).

Vollständiger sind die Vorstellungen des Irenäus über das Abendmahl aus seinem Werke zu erkennen. Natürlich handelt es sich dabei vor Allem und hauptsächlich um den einen Punkt, ob Irenäus irgendwie schon die Wandelung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi gelehrt hat, oder ob er die irdischen Elemente nur als Symbole der in Christo dargebotenen himmlischen Güter ansieht? Von der Beantwortung dieser Frage wird die Bedeutung abhängen, die dem Irenäus in der Entwicklung der Lehre von der Eucharistie zuzuschreiben ist. Zunächst jedoch ist auf einen meist weniger beachteten Punkt, der doch mit der genannten Hauptfrage aufs Engste zusammenhängt, einzugehen, nämlich auf die Stellung, welche das Abendmahl nach des Irenäus Lehre im Ganzen des kirchlichen Cultus einnahm. Er fasst das Abendmahl nämlich, besonders an einer Stelle, als ein Gotte dargebrachtes Opfer auf und stellt es von diesem Gesichtspunkt aus mit den alttestamentlichen Opfern auf Eine Stufe 4, 17, 5. p. 612. Man hat diese Stelle zwar anders deuten wollen, und schon Schröckh[2]) hat gemeint, das Abendmahl werde hier nur insofern als Opfer bezeichnet, als die daran Theilnehmenden sich die freiwillige Steuer des Brodes und Weines selbst auferlegten und Gaben von Brod und Wein (*προςφοραί* oder *oblationes*) in die Versammlung mitbrachten. Aber diese Deutung ist nach dem Zusammenhange der Stelle nicht hinreichend. Irenäus vertheidigt hier die von den Gnostikern angegriffene alttestamentliche Opfereinrichtung als eine solche, die Gott nicht um seinetwillen, sondern um der Menschen willen getroffen habe. Er führt als Beweis dafür an, dass es sich mit dem neutestamentlichen Opfer, mit der Eucharistie, ebenso verhalte, da wir auch sie nicht von unserm Eigenthum Gotte darbringen, sondern auch sie vielmehr aus Elementen bestehe, die uns Gott selbst gegeben habe. Indem er in diesem Zusammenhange das Opfer gradezu als Zweck der Eucharistie bezeichnet, fährt er fort: sed et suis discipulis dans consilium

---

[1]) Vergl. L. J. Rückert, Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856.

[2]) Kirchengesch. p. 221 f.

primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creaturis est panem accepit et gratias egit dicens: hoc est meum corpus etc. l. c. In diesem Sinne eines von uns Gotte darzubringenden Opfers nennt er das Abendmahl weiterhin eine novi testamenti nova oblatio und Brod und Wein als die einfachsten und natürlichsten Nahrungsmittel die primitiae suorum (Dei) munerum oder die primitiae earum, quae sunt ejus (Dei), creaturarum 4, 18, 4. p. 616; das Abendmahl ist dem Irenäus ein sacrificium in demselben Sinne wie ihm die Gebete der Heiligen incensa sind, und in diesen reinen Opfern des neuen Bundes sieht er die Weissagung Mal. 1, 10. 11. erfüllt [1]). Es wird also jedenfalls nicht etwa bloss die freiwillige Spendung von Brod und Wein, sondern der Akt des Abendmahls selbst als ein Opfer aufgefasst, und aus dieser Anschauung vom Wesen und Werthe desselben geht hervor, dass es nach der Meinung des Irenäus als ein neues *μυστήριον* oder sacramentum an die Stelle der feierlichen Gebräuche der vorchristlichen Religionen getreten ist, und dass die Kirche als die über die ganze Erde verbreitete, allein seligmachende Heilsanstalt diese Opfer Gotte darbringt und damit gewissermaassen die Vermittlerin zwischen den Menschen und Gott wird [2]), und dass also Irenäus im Abendmahl, ebenso wie die vorchristlichen Religionen in ihren Mysterien und Opferhandlungen, den Akt einer wunderbaren Vereinigung Gottes mit den Menschen erblickte.

Nachdem so die Bedeutung der Eucharistie im christlichen Cultus festgestellt ist, wird die Frage, auf welche Weise der gottmenschliche Akt derselben nach der Lehre des Irenäus zu denken ist, sich leichter beantworten lassen. Irenäus betont es am angeführten Orte ganz besonders, dass die Elemente

---

[1]) Auch schon der erste Brief des römischen Clemens an die Korinther 1. c. 40. (ed. Dressel S. 68) bezeichnet das Abendmahl als eine Gotte darzubringende *προςφορά* und *λειτουργία* und spricht vom Abendmahl als von einem *προσφέρειν τὰ δῶρα*. Vergl. auch Ignatius ad Smyrn. c. 7 und Const. App. 8, 12. Justin, Dial. c. Tr. c. 116. 117. (ed. Otto p. 368). c. 41. p. 133f.

[2]) Namentlich 4, 18, 4. p. 616: quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est. Und ferner: Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus.

des Abendmahles nicht unsre Schöpfung oder unser Besitz, sondern die von Gott selbst gegebenen Speisen sind, mit denen er uns durch seine Schöpfung nährt, ohne dass im Abendmahl etwas Anderes zu ihnen hinzugethan würde, als dass der Name Christi, der zugleich der Name Gottes ist, über ihnen angerufen wird 4, 17, 6. p. 113. Schon hieraus lässt sich entnehmen, dass eine Wandlung oder *μεταβολή* dieser Elemente beim Abendmahl von Irenäus nicht wohl kann angenommen worden sein, denn er müsste dieselbe sonst an dieser Stelle bezeichnet haben, während er sie hier ohne Beschränkung einfach als die natürlichen Elemente der Schöpfung hinstellt. Er verfährt aber auch an vielen anderen Stellen grade ebenso, indem er als einen Hauptgrund gegen die gnostische Meinung, dass die Welt nicht vom höchsten Gotte geschaffen und dass sie ex defectione et ignorantia et passione geschaffen sei, folgende Gedankenreihe aufstellt: „Wie kann es für Diejenigen (welche dieser gnostischen Meinung beipflichten) feststehen, dass das Brod, über welches die Danksagung geschehen ist, der Leib ihres Herrn und dass der Kelch das Blut desselben sei, wenn sie ihn nicht für den Sohn des Weltschöpfers halten, durch den der Baum Früchte trägt und die Quellen fliessen und die Erde zuerst den Halm, dann die Aehre und dann den vollen Waizen in der Aehre giebt?“ 4, 18, 4. p. 617. Irenäus meint hiernach, Brod und Wein könnten unmöglich als Leib und Blut Jesu Christi gedacht werden, wenn diese Elemente von einem andern Schöpfer als dem Vater Jesu Christi herrührten; sie werden also von ihm auch als Fleisch und Blut Jesu jedenfalls noch für das, was sie von Natur sind, für Brod und Wein gehalten. Ja Marcion gegenüber sagt Irenäus sogar, dass Christus, wenn Wein und Brod nicht von seinem Vater geschaffen worden seien, sie unmöglich habe seinen Leib und sein Blut nennen können: quomodo autem juste Dominus, si alterius patris existit, hujus conditionis, quae est secundum nos, accipiens panem, suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit? 4, 33, 2. p. 666. In diesem Sinne also ist es gemeint, wenn er von der Eucharistie sagt, wir bringen Gotte in ihr das Seinige dar: *προςφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια* 4, 18, 5. p. 618.

Ist hierdurch die Annahme völlig ausgeschlossen, dass wir bei Irenäus eine Wandelung der natürlichen Elemente an-

zunehmen hätten, so frägt es sich nun weiter, mit welchem Rechte er die natürlichen Elemente des Brodes und Weines zugleich Leib und Blut Christi nennen kann? denn dass Jesus nach der Meinung des Irenäus Brod und Wein nur symbolisch seinen Leib und sein Blut genannt habe, ist bei der Bestimmtheit der gleichsetzenden Ausdrücke schon in den genannten Stellen ganz unmöglich, es verbietet sich aber auch durch andere, nachher anzuführende Stellen, in welchen er die Lehre von der realen Auferstehung des Fleisches durch den Glauben an die Gegenwart des Fleisches und Blutes Jesu in dem durch das Abendmahl genährten Leibe stützt, also beide Vorstellungen vollkommen auf Eine Stufe stellt. Es frägt sich vielmehr nur, wodurch und auf welche Weise er die Einheit der natürlichen Elemente mit dem Leibe Jesu vermittelt denkt. Die naheliegendste Antwort hierauf wäre die, dass Brod und Wein die Nahrungsmittel sind, aus denen auch Fleisch und Blut entstehen und dass Jesus sie deshalb sein Fleisch und Blut habe nennen können, und diese Argumentation liegt allerdings schon den vorher angeführten Stellen, namentlich 4, 17. 18. p. 607—619 zu Grunde: der Sohn Gottes kann Brod und Wein sein Fleisch und Blut nennen, weil sie von seinem Vater geschaffen und weil sie diejenigen Elemente sind, aus denen Fleisch und Blut entstehen. Es ist dies derselbe Gedanke, der auch bei Justin vorliegt, wenn er folgendermaassen schliesst: Wie der Logos zu unserm Heile Fleisch und Blut annahm, so sind auch die Elemente der Eucharistie, welche ja durch eine Umwandelung zu unserm Fleisch und Blut werden (d. h. welche die Grundbestandtheile derselben ausmachen) zugleich Fleisch und Blut Jesu. Brod und Wein bleiben, was sie waren, aber sie sind zugleich Fleisch und Blut Jesu, wie ja überhaupt aus ihnen bei den Menschen Fleisch und Blut entstehen[1]). Schon Justin jedoch lässt sich mit dieser allgemeinen Analogie, wonach die Elemente des Abendmahls Fleisch und Blut Jesu genannt werden durften,

---

[1]) Dass Irenäus diesen Weg der Vermittlung zwischen dem Leibe Christi und den natürlichen Elementen des Brodes und Weines nicht kenne, behauptet Baur (in den Theolog. Jahrbüchern 1857. p. 565); aber wenn man die angeführte Stelle beachtet, kann man nicht im Zweifel darüber sein, dass Irenäus in dieser Beziehung vollkommen den gleichen Weg wie Justin gegangen ist.

nicht genügen. Sie ist eben doch nichts weiter als eine Analogie und streift an die symbolische Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahl. Auch passt diese Analogie ja auf Brod und Wein überhaupt, während Justin doch selbst ausdrücklich lehrt, dass erst durch die *εὐχὴ λόγου* (a. a. O.) aus dem gewöhnlichen Brode und dem gewöhnlichen Tranke die Eucharistie werde. Er zeigt dadurch deutlich, dass ihn die Vermittelung des Genusses von Fleisch und Blut Jesu im Brod und Wein durch den bezeichneten Gedanken nicht befriedige, ohne dass er doch einen andern Weg zum Beweise einschlägt. Irenäus aber thut dies. Auch er sagt, dass erst durch den Hinzutritt des *λόγος* und durch die Anrufung Gottes über dem Brode und Weine aus den gewöhnlichen Elementen eine Eucharistie werde, die nunmehr aus zwei Bestandtheilen, dem irdischen und dem himmlischen *πρᾶγμα*, bestehe: *τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα τοῦ Χριστοῦ* 5, 2, 3. p. 718, und ferner: *προςφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος. Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος, προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα* 4, 18, 5. p. 618f.[1]).

---

[1]) Auf Grund der letzteren Stelle meint Rückert (a. a. O. S. 511) die Frage, was unter dem *λόγος τοῦ Θεοῦ* zu verstehen sei, der nach 5, 2, 3. p. 718 zu Brod und Wein hinzukommen muss, um die Eucharistie zu konstituiren, dahin beantworten zu müssen, dass darunter das Stiftungswort Jesu, unter der *ἔκκλησις* aber dasselbe, insofern es vom Menschen bei der Abendmahlsfeier angewendet wird, zu denken sei Dagegen hat Baur (a. a. O. S. 563) mit vollem Recht geltend gemacht, dass die wiederholten klaren und unzweifelhaften Ausdrücke, nach denen das Brod *ἐπιδέχεται, προσλαμβάνεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*, „ihrem natürlichen Sinn nach nicht bloss von einem über dem Brod gesprochenen Gebet, sondern vielmehr davon zu verstehen“ sind, „dass das Brod den Logos in sich aufnimmt, der Logos auf reale Weise sich mit ihm verbindet und mit dem Brod so Eins wird, dass beide zusammen als Eucharistie der Leib Christi werden.“ Auch der Ausdruck *ἔκκλησις* kann in Verbindung mit dem *προσλαμβάνεσθαι* nicht von einem blossen Gebete verstanden werden, sondern vielmehr nur von dem Objekt der *ἐκκλησις*, dem durch das Gebet herabgerufenen göttlichen Logos, welcher sich mit den natürlichen Elementen auf dieselbe Weise verbindet,

Aber Irenäus begründet diesen Satz auch noch auf andere Weise wie Justin. Mit Berufung auf Eph. 5, 30 bezeichnet er unser Verhältniss zu Christo als das der Glieder zu dem Leibe; da nun das Abendmahl unsre Gemeinschaft mit Christo zum Ausdruck bringen und vermitteln soll, so muss unsre Gemeinschaft mit ihm, die wir durch Brod und Wein gewinnen, eine solche sein, dass wir eben dadurch sein Fleisch und Blut sind, also müssen wir in Brod und Wein auch wirklich sein Fleisch und Blut geniessen. Er sagt: „Wenn das Fleisch nicht aufersteht, dann hat uns der Herr nicht durch sein Blut erlöst; dann ist weder der Kelch des Abendmahls die Gemeinschaft seines Blutes, noch das Brod, welches wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibes. Denn das Blut stammt nur *aus* den Adern und dem Fleisch und der übrigen menschlichen Substanz, welche (quae, nicht qua) wahrhaftig das Wort Gottes geworden ist (d. h. das Blut, durch das wir erlöst sind, kann der Herr nur als wahrer, wirklicher Mensch gehabt haben). Durch sein Blut hat er uns erlöst, wie auch der Apostel sagt: durch welchen wir die Erlösung durch sein Blut haben, die Vergebung der Sünden (Col. 1, 14). Da wir ja seine Glieder sind und durch die geschaffenen Dinge ernährt werden, er selbst uns aber die Creatur darbietet, indem er seine Sonne aufgehen und regnen lässt, wie er will, hat er den irdischen Trank als sein Blut bekannt, aus welchem er unser Blut nährt (*δεύει*, eigentlich: befeuchtet) und hat das irdische Brod als seinen Leib bestätigt, von welchem er unsern Leib *nährt*. Wenn also der gemischte Kelch und das gewordene (irdische, kreatürliche) Brod den Logos Gottes aufnimmt und die Eucharistie zum Leibe Christi wird, daraus aber die Substanz unsres Fleisches gemehrt wird und Bestand erhält, wie kann man

wie mit Fleisch und Blut in der Fleischwerdung Christi. Sehr richtig fügt Baur hinzu: „vielleicht bezieht sich auf dieses Herabkommen des Logos von Gott in Folge der Anrufung auch der eigne, nach der richtigen Lesart statt *ἐπίκλησις* gebrauchte Ausdruck *ἔκκλησις*". „Dabei bedenke man noch, wie unklar und lückenhaft die Vorstellung des Irenäus vom Abendmahl wäre, wenn das, was er vom Logos sagt, nur von dem consecrirenden Gebet zu verstehen wäre, und wenn er von einem *πρᾶγμα οὐράνιον* zwar gesprochen hätte, aber ohne dass man weiss, was es ist und woher es kommt, wenn bei der Eucharistie weder eine Verwandlung noch eine reale Einwirkung des Logos stattfinden soll."

sagen, dass das Fleisch nicht fähig zur Aufnahme der Gabe Gottes sei, welche das ewige Leben ist, da es doch vom Leibe und Blute des Herrn genährt wird, und da es doch sein Glied ist, wie ja Paulus im Briefe an die Epheser sagt: Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Bein. — — — Und wie der Weinstock, zu seiner Zeit in die Erde gelegt, Frucht trägt und das Waizenkorn, in der Erde zersetzt, vielfältig wieder aufersteht durch den das Ganze zusammenhaltenden Geist Gottes, hierauf aber, wenn sie durch die Weisheit Gottes zum Gebrauch der Menschen gelangen und den Logos Gottes aufnehmen, Eucharistie werden, d. h. Leib und Blut Christi, so werden auch unsre Leiber, durch die Eucharistie genährt und in die Erde gelegt und in ihr aufgelöst, zu ihrer Zeit auferstehen, wenn der Logos Gottes ihnen die Auferstehung schenkt[1]).

---

[1]) Si autem non salvetur haec (caro), videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est nisi a venis et carnibus et a reliqua, quae est secundum hominem, substantia, quae vere factum est Verbum Dei. Sanguine suo redemit nos, quemadmodum et apostolus ejus ait: In quo habemus redemtionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum. *Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμέν, καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων, καὶ βρέχων, καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον, αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.* 3. *Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσιν τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν; Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφησίους ἐπιστολῇ· ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ — — — Καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου, κλιθὲν εἰς τὴν γῆν, τῷ ἰδίῳ καιρῷ καρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου, πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθείς, πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων, καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα, ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα, ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ πατρός.* 5, 2, 2, 3. p. 718f.

Hier ist besonders darauf zu achten, dass Irenäus aus dem Umstande, dass wir als Christen auch Glieder Christi sind, schliesst, dass wir es auch im Abenmahl sind, und aus dem Umstande, dass wir durch die Elemente der Schöpfung genährt werden, folgert, dass diese Elemente auch im Abendmahl zugleich Fleisch und Blut Christi sind. Darin liegt auch hier wieder die volle Anerkennung, dass Brod und Wein bleiben, was sie vorher waren. Da sie jedoch in der Eucharistie unsre gliedliche Gemeinschaft mit Christo vermitteln, so müssen hier die Elemente, durch die wir genährt werden, zugleich Fleisch und Blut Christi sein, sie werden es aber erst dadurch, dass sie vermittelst der konsekrirenden *εὐχή* oder *ἔκκλησις* den göttlichen Logos aufnehmen, und bestehen *also* nunmehr aus zwei Bestandtheilen, einem irdischen und einem himmlischen *πρᾶγμα*.

L. J. Rückert[1]) schliesst nun aus den Worten, welche in der einen der vorher angeführten Stellen diese Zweiheit ausdrücken[2]), dass Irenäus im Gegensatz gegen den Metabolismus eines Justin[3]) eine dualistische Ansicht vom Abendmahl gehabt habe. Er behauptet mit Recht, dass der Leib und das Blut Christi von Irenäus wirklich substanziell gegenwärtig im Abendmahl gedacht werden; da er ihn aber als das *οὐράνιον πρᾶγμα* von dem *ἐπίγειον*, den natürlichen Elementen des Brodes und Weines, unterscheide, so könne er nicht an den irdischen Leib Jesu denken, in welchen das Brod verwandelt worden sei, sondern er denke an eine Vereinigung des himmlischen, pneumatischen, verklärten Leibes mit Brod und Wein, fasse das Abendmahl also dualistisch. „Die Eucharistie des Irenäus ist mithin Brod und Leib Christi, Brod in seiner natürlichen irdischen Wesenheit und Art, Leib Christi in seiner überirdischen verherrlichten Beschaffenheit.“ Dass man aus der Stelle 4, 18, 5. p. 618 durch weitere Folgerungen zu einer derartigen Ansicht gelangen kann, lässt sich nicht läugnen, aber Irenäus hat diese Folgerungen nirgends gezogen, und nach dem, was wir aus andern Stellen über seine Vor-

---

[1]) a. a. O. S. 512.

[2]) — — — *εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου* 4, 18, 5. p. 618.

[3]) Auch dass Justin ein wirklicher Metaboliker in seiner Lehre vom Abendmahl sei, hat Baur (a. a. O. S. 559 f.) sehr fraglich gemacht.

stellungen von der Eucharistie erfahren haben, konnte er sie auch nicht ziehen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Baur hat gezeigt, dass es ein zu rascher Schluss ist, wenn Rückert meint, das *οὐράνιον πρᾶγμα* könne neben dem *ἐπίγειον* nur der himmlische Leib Christi sein. Es ist vielmehr der *λόγος τοῦ Θεοῦ*, denn nach 5, 2, 3. p. 718 nimmt das Brod als das *ἐπίγειον πρᾶγμα* den Logos auf und wird dadurch erst zur Eucharistie oder zum Leibe Christi. Der letztere, das *σῶμα Χριστοῦ*, ist also nicht das eine der beiden *πράγματα* sondern ist gleichbedeutend mit der Eucharistie und kommt erst durch das Zusammentreten der irdischen Bestandtheile, also des Brodes und Weins, und des himmlischen *πρᾶγμα*, des göttlichen Logos, zu Stande. Ist die Eucharistie aber bei Irenäus nicht das unvermittelte Nebeneinander der irdischen Elemente und des verklärten Leibes Christi, so kann seine Lehre vom Abendmahl auch nicht mehr als eine dualistische bezeichnet werden. Wer seinen Glauben an die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl darauf gründet, dass überhaupt aus Brod und Wein auf natürliche Weise Fleisch und Blut werden, und darauf, dass unsre gliedliche Gemeinschaft mit Jesu im Abendmahl nur durch wirklichen Genuss seines Fleisches und Blutes vermittelt werden könne, für den genügt vollkommen die Annahme, dass die irdischen Elemente durch die Aufnahme des *λόγος* Gottes, durch die Beziehung, in die sie zu ihm getreten sind, zugleich etwas Göttliches in sich aufnehmen, wodurch sie den Leib des Geniessenden zur Auferstehung befähigen. Grade bei Irenäus, der die Auferstehung des Leibes so realistisch wie möglich auffasst, und dem dabei der neue himmlische Leib vollkommen mit dem wiederauferstandenen irdischen zusammenfällt, ist ein solcher Dualismus am wenigsten anzunehmen.

Somit ist Irenäus in der Lehre vom Abendmahl weder Symboliker noch Metaboliker; er ist aber ebensowenig Dualist, sondern die Identität des Brodes und Weines mit dem Leibe Christi ist ihm eine Thatsache des kirchlichen und christlichen Bewusstseins, die er überall ausspricht und die seiner realen Vorstellung vom Ueberirdischen keine grosse Schwierigkeit macht. Vermittelt denkt er sich dieselbe durch das Verhältniss, in welches die irdischen Elemente zum göttlichen Logos treten. Darin aber geht er über die Kirchenlehrer vor ihm,

insbesondere über Justin hinaus, dass er einen Versuch macht, den so gedachten Abendmahlsleib, der auch bei ihm Brod und Wein bleibt, durch den Gedankeu in eine möglichst nahe Beziehung zu dem wirklichen Leibe Christi zu setzen, dass wir, wie überhaupt, so auch im Abendmahl, Glieder Christi sind.

d. Die Lehre von der Kirche.

Schon in dem Einleitungsabschnitt unsrer Darstellung der Theologie des Irenäus, der von der Autorität handelte, welche ihm die höchste in der Kirche ist, trat die grosse Bedeutung hervor, welche der Begriff der Einen katholischen Kirche für den ganzen Standpunkt des Irenäus hat. Es frägt sich, *wie* sich derselbe bei Irenäus herangebildet hat, und ferner, ob und wiefern derselbe einen Fortschritt gegenüber allen früheren Standpunkten in der Entwicklung der Kirche enthält.

Die Prädikate der Allgemeinheit, Einheit und alleinseligmachenden Kraft, welche im Urchristenthum nur dem Evangelium und seinem geistigen Inhalt zukamen, mussten sich auf die Kirche selbst und ihre Institutionen übertragen, sobald die Kirche durch zu starke Verschiedenheiten in ihrem Inneren das Christenthum selbst gefährdet glaubte. Was ursprünglich nur geistig gemeint war und sich äusserlich nie erkennen und abmessen lässt, das wurde in Folge der immer wachsenden Verschiedenheit der Auffassungen des Christenthums innerhalb der christlichen Gemeinschaft auf die sich bildende Kirche selbst oder auf die Gemeinschaft aller derer übertragen, die in allem Wesentlichen übereinstimmten und auch äusserlich an einem festen gemeinsamen Mittelpunkt festhielten. So entstand der Begriff der katholischen Kirche zugleich mit dem Begriff der Häresie und im Gegensatz gegen dieselbe. Dieser Begriff ist aber schon im Jahre 169 in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Märtyrertod des Bischofs Polykarp [1]) deutlich ausgesprochen und zuerst auch namentlich bezeichnet, indem hier von einer ἐκκλησία καϑολική die Rede ist. Dieser Ausdruck bezeichnet dem Wesen der Sache und dem Wortlaute nach nicht bloss die allgemeine Verbreitung, sondern ebensosehr

[1]) Bei Euseb. K. G. 4, 15.

die Universalität und die strenge Einheitlichkeit der Kirche, d. h. die Zusammengehörigkeit der in der ganzen Welt verbreiteten einzelnen Gemeinden und Glieder der Kirche zu einem Ganzen, welches in allem Wesentlichen übereinstimmt und durch ein gemeinsames Band zusammengehalten wird. Ebendarin aber liegt auch der Anspruch, dass ausserhalb der Kirche das Heil nicht zu suchen sei, also der Anspruch auf das Prädikat der Einzigkeit und Ausschliesslichkeit, der gegenüber jede abweichende Ansicht als Willkür, als Sondermeinung, als Häresie erscheint. Es liegt darin endlich der Anspruch auf Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Wesen des Christenthums, mit den Stiftern der christlichen Gemeinden, auf Apostolicität, welches Prädikat der Kirche wir schon in dem Kapitel über die Autorität der Kirche erörtert und bei Irenäus nachgewiesen haben [1]). Da aber das Christenthum ferner seinem Wesen nach die Herstellung der wahren sittlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott sein will, da es den Anspruch macht, den Menschen vor dem heiligen Gotte gerecht zu machen und eine Gemeinschaft gerechtfertigter Menschen zu sein, so muss dieser Gemeinschaft auch das Prädikat der Heiligkeit zugeschrieben werden, und auch dieses Prädikat muss bei der Bildung des katholischen Kirchenbegriffes, um die es sich bei Irenäus handelt, von der Gemeinschaft, wie sie der Idee nach sein sollte, auf die Gemeinschaft, wie sie ist, übertragen werden. Es wird sich fragen, ob Irenäus auch dieses schon thut, und ob er auf den Widerspruch zwischen den Forderungen dieses Begriffes und der Wirklichkeit aufmerksam wurde.

Es kommt aber, wie wir sahen, auch für dieses Lehrstück im Wesentlichen der Kampf mit drei Mächten in Betracht, den das Christenthum bis zur Zeit des Irenäus zu bestehen hatte: erstens der Kampf zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen Richtung, zweitens der Kampf der Kirche gegen den Gnosticismus und drittens der gegen den Montanismus. Aus dem ersten Kampfe ging das Christenthum als das universale, an keine Schranke der Nationalität gebundene Heilsprincip für alle Welt hervor. Dieser Kampf liegt hinter dem Irenäus. Nicht nur die Einreihung des Apostels Paulus in

[1]) Vergl. oben S. 144ff.

den heiligen Chor der Jünger und die Aufnahme seiner Briefe in den kirchlichen Kanon, nicht nur die Kennzeichnung **jeder** Art von Judenchristenthum als Ketzerei bezeugt dies, sondern vor Allem der Umstand, dass in Bezug auf den einen praktischen Hauptpunkt, um den es sich in diesem Kampfe handelte, den Genuss der *εἰδωλόθυτα* von Seiten der Christen, der noch von Justin verabscheut wird[1]), bei Irenäus völlige Indifferenz eingetreten ist. Es steht deshalb ausser allem Zweifel, dass der Begriff der Kirche bei Irenäus ein universaler, aller partikularistischen Schranken entkleideter ist: die trennenden Schranken der vorchristlichen Welt sind gefallen, und die Versuche, sie in andrer Form aufs Neue ins Christenthum einzuführen und die christliche Kirche zu einer partikularistischen Gemeinschaft zu machen, sind abgeschlagen. Wo die Gefahr zu einem Zurücksinken der Kirche von dieser Höhe sich auch nur von ferne zeigte, da ist Irenäus auf der Hut und kämpft eifrig für die Allgemeinheit der Kirche. Es geschieht dies im Kampfe gegen den Gnosticismus und gegen den Montanismus und zwar so, dass sich dabei aus dem Begriff der Kirche als einer universalen Heilsanstalt mit innerer Nothwendigkeit auch die andern genannten Prädikate der Einheitlichkeit, Ausschliesslichkeit, Apostolicität und Heiligkeit entwickelten, dem Irenäus zum klaren Bewusstsein kamen und Gegenstand seiner Lehre wurden. Der Gnosticismus insbesondere drohte das Christenthum auf die Stufe einer philosophischen Schule oder Sekte zu reduciren und seine universale Bedeutung durch die Scheidung zwischen Wissenden und Glaubenden aufzuheben. Wo aber war gegen die willkürliche Verflüchtigung seines historischen positiven Inhalts, gegen die Auflösung seines moralischen und universalen Werthes in das endlose Meer der gnostischen Sekten und Meinungen eine Garantie, wenn nicht in einer Fortbildung der Kirche nach ihrer Verfassung und nach ihrem Begriff? Nur der letztere Punkt soll uns hier beschäftigen. Grade Irenäus zeigt uns am deutlichsten, wie der Gnosticismus das Christenthum auf ein neues Stadium der Entwicklung des Kirchenbegriffes hin-

---

[1]) Die Christen, sagt Justin, *πᾶσαν αἰκίαν καὶ τιμωρίαν μέχρις ἐσχάτου θανάτου ὑπομένουσι περὶ τοῦ μήτε εἰδωλολατρῆσαι μήτε εἰδωλόθυτα φαγεῖν* Dial. c. Tr. c. 34 fin. — Den Gnostikern rechnet er es zum schwersten Verbrechen an, dass sie das Götzenopferfleisch geniessen c. 35.

drängte. Zwar war die Allgemeinheit und Universalität des Christenthums als Heilsprincip schon im Kampfe mit dem Judenchristenthum zum Bewusstsein gekommen, aber wenn diese Errungenschaft nicht wiederum gänzlich in Frage gestellt werden sollte, wenn das Christenthum sich nicht selbst aufgeben und zu einer Schulmeinung, einer Religionssekte herabdrücken lassen wollte, deren Wahrheit vollständig dem Ermessen und der Willkür der Einzelnen anheimgegeben war, so musste diese Universalität nunmehr auch als Lehreinheit, als allgemeine und höchste dogmatische Autorität, zur Geltung kommen. Darum bildet die Kirche jetzt den Kanon und erhebt ihn zur festen Lehrgrundlage, darum legt sie fortan das grösseste Gewicht auf die apostolische Tradition als allgemeine Regel und Norm der Lehre wie der Auslegung der Schrift, und darum vindicirt sich die Kirche selbst in ihren Organen, den Bischöfen, als den rechtmässigen Nachfolgern der Apostel das alleinige Eigenthumsrecht auf die wahre Lehre und rechtmässige Tradition. Irenäus, der mitten in diesem Kampfe der Selbsterhaltung der Kirche gegen die verflüchtigenden Mächte des Gnosticismus steht, hat, wie wir sahen, in der Anpreisung der römischen Kirche als des nothwendigen einheitlichen Mittelpunkts der ganzen Kirche mit ihrem Bischof als dem rechtmässigen Nachfolger des Apostel Petrus den weitesten Schritt zur Begründung der äusseren Einheit der Kirche in der Verfassung gethan, der nach den Verhältnissen seiner Zeit möglich war. — Aber auch die dem Gnosticismus entgegengesetzte Richtung des Montanismus konnte, weil sie auf einem durchaus willkürlichen Offenbarungsprincip beruhte und alle Einrichtungen, welche zur äusseren Einheit und Ordnung der Kirche nothwendig waren, als Concessionen an das Princip der Welt verwarf, Irenäus nur zu einer bestimmteren Gestaltung und weiteren Entwicklung dieses universellen Kirchenbegriffes hindrängen. Gleichviel ob, wie ich vorher nachzuweisen suchte[1]), einzelne Stellen des Irenäus sich antimontanistisch auslegen lassen oder nicht, so ist jedenfalls der Geist seines Werkes gegen die Häretiker dem montanistischen Partikularismus ebenso entgegengesetzt wie dem gnostischen; und die Anfänge des Montanismus, die Irenäus noch erlebte, konnten sein Streben

[1]) Vergl. oben S. 60. 61.

nach äusserem Abschluss der katholischen Kirche durch eine feste bischöfliche Verfassung nur verstärken, denn es galt, damit die Ordnung und der gesicherte Bestand des Christenthums erhalten bliebe, was der Montanismus an seinen pneumatischen und prophetischen Führern hatte, durch eine geordnete, von Amts wegen im Besitz des heiligen Geistes befindliche, die grosse Menge leitende Hierarchie zu ersetzen und das montanistische Offenbarungsprincip dadurch als unnöthig und falsch zu erweisen. Dieser Zweck aber erforderte ebenso wie die Beseitigung der durch den Gnosticismus drohenden Gefahren eine bestimmtere dogmatische Gestaltung des irenäischen Kirchenbegriffs.

In der That ist auch Irenäus der erste Kirchenlehrer, *der* im Angesicht solcher Gefahren die Prädikate der Allgemeinheit und Katholicität wie der alleinseligmachenden Kraft, die dem Christenthum seit der Ueberwindung des Judenchristenthums von seinen Bekennern allgemein zugestanden wurden, von dem Begriffe des Reiches Gottes auf das Institut der äusserlich abgeschlossenen Kirche klar und entschieden überträgt. Die Kraft des alleinseligmachenden Glaubens der einen Kirche, welche ein einziges grosses Haus ausmacht, welche nur einen Sinn und nur ein Herz hat und über alle Verschiedenheiten der Nationen und Sprachen erhaben ist, wird von Irenäus den Häretikern und ihren Lehren immer wieder entgegengehalten: *τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή* 1, 10, 2. p. 120. Wie die Sonne überallhin in der ganzen Welt das Licht verbreitet und denselben Schein giebt, so verbreitet die Kirche in der ganzen Welt die eine, alleinseligmachende Wahrheit: *ὥσπερ ὁ ἥλιος, τὸ κτίσμα τοῦ Θεοῦ, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτός, οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* 1, 10, 2. p. 122. Die Kirche kennt keine Schranken und Grenzen, sie ist non jam circumvallata sed expansa in universum

orbem 4, 36, 2. p. 684. Diejenigen, welche ihr angehören, sind zwar in der ganzen Welt zerstreut 1, 10, 1. p. 118. 3, 11, 8. p. 468, bald hier und bald da, aber sie sind doch immer und überall dieselben; und zwar ist diese Einheit und Gleichmässigkeit gewahrt und gesichert durch den gleichen Glauben, durch die gleiche kirchliche Ueberlieferung und durch die gleichen kirchlichen Gesetze und Vorschriften, sowie durch die gleiche recht- und ordnungsmässige bischöfliche Aufeinanderfolge: eorum, qui ab ecclesia sunt, semita, circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab apostolis traditionem, et videre nobis donans omnium unam et eandem esse fidem, omnibus unum et eundem Deum Patrem praecipientibus, et eandem dispositionem incarnationis Filii Dei credentibus, et eandem donationem Spiritus scientibus, et eadem meditantibus praecepta, et eandem figuram ejus, quae est erga ecclesiam, ordinationis custodientibus etc. 5, 20, 1. p. 771. Nur der kirchliche Glaube ist wahr und heilbringend: sola vera et vivifica fides, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis 3 Praef. p. 421. Wer sich daher den äusseren Formen und Institutionen der Kirche nicht fügt, ist dem Irenäus auch nicht mehr ein Christ; die Garantie dafür, dass Jemand christlich gesinnt sei, ist ihm allein dadurch gegeben, dass er zugleich kirchlich ist, darum nennt er die Christen im Gegensatz gegen die unchristlichen Häretiker die ecclesiastici oder qui sunt ab ecclesia 3, 15, 2. p. 501f. 5, 20, 1. p. 771. Die aber anderswo als bei der Kirche das Heil suchen, sind für ihn Diebe und Räuber, gotteslästerliche und frivole Sophisten 5, 20, 2. p. 771. Die Kirche allein besitzt den Schatz der heilbringenden Wahrheit: tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec enim est vitae introitus, omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos, quae autem sunt ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem 3, 4, 1. p. 436f. Ist daher über irgend eine weniger wichtige Frage unter den Christen eine Meinungsverschiedenheit vorhanden, so muss man bei den ältesten Kirchen und Gemeinden an-

fragen. Ja selbst wenn wir keine Schriften von Aposteln hätten, so würde die kirchliche Ueberlieferung, der ordo traditionis der Kirche, der einzige sichere Anhalt für uns in allen Lagen des Lebens sein 3, 4, 1. p. 437. Die Taufe ist nach Irenäus als die Aufnahme in die Kirche ebensogut die Rettung des Menschen wie der Eintritt in die Arche zur Zeit Noahs 4, 36, 4. p. 685f. Was die Kirche heiligt, ist ebendeshalb gut und heilbringend, was sie nicht anerkennt, ist ebendeshalb verderblich. Daher hat auch die Kirche allein Märtyrer, und allein das kirchliche Martyrium ist heilbringend 4, 33, 9. p. 671. Die Kirche ist die Priesterin, die allein ein Gott angenehmes Opfer darzubringen vermag, und sie wird dadurch die Mittlerin zwischen Menschen und Gott: et hanc oblationem (sc. *eucharistiam*) ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus 4, 18, 4. p. 616. Die Kirche ist das Paradies auf Erden, von dessen Bäumen Jedermann essen darf und soll nach Belieben, die Häresie aber ist der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, dessen Berührung den ewigen Tod herbeiführt, denn Einsicht und Erkenntniss der göttlichen Dinge sind nur dann werthvoll und heilbringend, wenn sie nach den Normen der kirchlichen Wahrheit geregelt sind, wenn sie die von der Kirche gesteckten Grenzen achten, denn nur wer an der Kirche Theil hat, hat auch Theil am heiligen Geiste: plantata est enim ecclesia paradisus in hoc mundo. Ab omni ergo ligno paradisi escas manducabitis, ait Spiritus Dei, id est, ab omni Scriptura dominica *manducate*, super elato autem sensu ne manducaveritis, neque tetigeritis universam haereticam dissensionem. Ipsi enim confitentur, semetipsos habere agnitionem boni et mali, et super Deum, qui fecit eos, jaculantur sensus suos impios. Supra igitur sentiunt, quam est mensura sensationis. Quapropter et Apostolus ait: Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad prudentiam, ut non illorum manducantes agnitionem, eam, quae plus quam oportet, sapit, projiciamur de paradiso vitae, in quem Deus inducit eos, qui obaudiunt praeceptionem ejus, „recapitulans in se omnia quae in coelis et quae super terram"; sed quae in coelis spiritualia sunt, quae autem in terris, secundum hominem est dispositio. Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est, et spiritum

dans esse hominis caput: per illum enim vidimus et audivimus et loquimur 5, 20, 2. p. 772. Die Kirche also ist im ausschliesslichen Besitze des heiligen Geistes und der Wahrheit, wo die Kirche ist, da ist auch der heilige Geist, und wo dieser ist, da ist ebendeshalb auch die Kirche mit allen göttlichen Gnadengütern. Irenäus geht geflissentlich darauf aus, jeden Unterschied zwischen ihnen als nichtig und unmöglich darzustellen, die Kirche ist ihm die Mutter der Christen, ohne deren Fürsorge Jeder des Heiles verlustig geht: ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, Spiritus autem veritas. Quapropter, qui non participant eum, neque a mammulis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem ecclesiae, ne traducantur, rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur 3, 24, 1. p. 552f., und ferner: qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam 4, 33, 7. p. 670.

Je entschiedener und klarer der Kirchenbegriff bei Irenäus herausgebildet ist, um so deutlicher wird auch sein Gegensatz, die Häresie, bezeichnet. Ist die heilbringende Wahrheit ein fester Allgemeinbesitz der Menschen, und hat sie in der Kirche ihre greifbare, klare, allen Menschen zugängliche Form angenommen, so kann neben ihr eine Sondermeinung über die Dinge, die das Heil betreffen, nur auf Willkür, auf subjektivem Belieben, beruhen. Jeder Häretiker erklärt das für Wahrheit, was er zufällig gefunden hat und dafür hält: et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semetipso adinvenerit fictionem videlicet 3, 2, 1. p. 424f. Nicht eine objektive und allgemeine Norm, sondern ihr subjektives Belieben ist den Häretikern Maassstab der Wahrheit: unusquisque enim ipsorum, omnimodo perversus, semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur 3, 2, 1. p. 425. Diese Absonderung von der allgemeinen und alleinigen Quelle der Wahrheit also beruht auf einem Charaktermangel, auf dem Streben nach subjektiver persönlicher Geltung auf Kosten der höchsten heilbringenden Wahrheit, auf dem Eigennutz und der unberechtigten Selbstsucht des natürlichen Menschen[1]); deshalb aber

[1]) Irenäus richtet sich gegen diejenigen, qui quoquomodo, vel per

zerfällt die Wahrheit bei den Häretikern in eine unabsehbare Menge sich selbst widersprechender Meinungen, sie sind in einem beständigen Suchen der Wahrheit begriffen, ohne jemals Aussicht darauf zu haben, sie zu finden; ihre Meinungen haben daher nicht den Werth heilbringender Wahrheiten, sondern sie sind blosse Schulmeinungen, leere Disputirfragen, denen kein Moment der Wahrheit beiwohnt: propter hoc et multos Deos fingunt, et quaerere quidem semper in excusatione habent, (caecutiunt enim) invenire autem nunquam possunt. — Alienati vero a veritate, digni in omni volutantur errore, fluctuati ab eo, aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes, sophistae verborum magis volentes esse quam discipuli *veritatis* 3, 24, 2. p. 553: und ferner: semper quaerentes, et nunquam verum invenientes 5, 20, 2. p. 772.

In der Kirche, wie sie uns das Werk des Irenäus darstellt, findet somit alles sich Absondernde, Extreme, Partikuläre keinen Platz mehr, in ihr wird alles Verwandte geeinigt, alles die Einheit Bedrohende abgestreift, alle Häresien und Spaltungen werden durch sie überwunden und unschädlich gemacht, nur das Einheitliche, Gemeinsame, Katholische wird festgehalten und zur unbedingten Norm und Richtschnur für alles Christliche gemacht. Der Blick des Irenäus bleibt nirgends an der einzelnen Gemeinde oder an einer einzelnen Partei haften, sondern ist immer auf das Ganze der Kirche gerichtet. Das ideale Postulat der apostolischen Zeit, *dass* alle Mitglieder des neuen Reiches Glieder einer einheitlichen, fest zusammenhängenden Gemeinschaft, Bausteine desselben Tempels, Glieder des Einen Leibes Christi seien, und dass in dieser Gemeinschaft der Eine Geist bei aller Verschiedenheit der Gaben und der Aemter herrsche — diese ideale Forderung, die schon in den kleinen Kreisen der apostolischen Gemeinden nicht vollständig zu ihrem Rechte kam, sieht Irenäus in der einen, über die ganze Welt verbreiteten, katholischen

---

sibiplacentiam (wohl besser: per sibi placentia) vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt 3, 3, 2. p. 428. Er sagt von dem discipulus vere spiritualis, welcher alles richtet, selbst aber nicht gerichtet wird: *ἀνακρινεῖ δὲ (καὶ) τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους, κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας* 4, 33, 7. p. 669.

Kirche seiner Zeit nahezu verwirklicht, und in der Wahrung dieser äusseren Einheit gegen alles Fremde und Abweichende erblickt er das Heil. Jene Forderung ist also für ihn nicht bloss das letzte Ziel seines Strebens, nicht bloss eine Hoffnung und ein Wunsch für eine fernere Zukunft, sondern er übersetzt sie sich in die Sprache der Wirklichkeit und strebt nach nichts eifriger als nach den praktischen Mitteln, die Einheit der Kirche äusserlich zu stützen und für alle Zeiten zu garantiren, und was er der Kirche vindicirt, aus ihrem Begriff als nothwendig zu erweisen.

Ist die Kirche aber ein äusserlich ein für alle Mal eingerichtetes und unwandelbar festgestelltes Institut zur Vermittelung des Heiles, auf welches jene idealen Prädikate unmittelbar übertragen werden, so muss sie auch unbedingt bindende äussere Gesetze haben, so muss die Schrift, die Tradition, die kirchliche Autorität der Geistlichen und der Bischöfe gesetzlich bindende Macht haben. Das Wesen der christlichen Religion aber muss auf diesem Wege nothwendig veräusserlicht werden, es muss den rein geistigen, innerlichen und freien Charakter der Gnadenbotschaft verlieren. So ist denn das Evangelium auch in der That, wie Ritschl[1]) vortrefflich dargelegt hat, bei Irenäus schon ein neues Gesetz. „Irenäus fasst das Christenthum ebenso als eine Reihe von Geboten wie das mosaische Gesetz": dominus servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide justificatis congruentia dans praecepta 4, 9, 1. p. 583. Vergl. 4, 14, 1. p. 598. Darum müssen auch nach der Ansicht des Irenäus die Kinder Gottes, die Christen, nicht bloss grössere Liebe sondern auch grössere Furcht vor Gott haben 4, 16, 5. p. 607. „Irenäus spricht es mit der grössten Unumwundenheit aus, dass zwischen beiden Gesetzen nur ein quantitativer Unterschied obwalte, den er zunächst dahin angiebt, dass das Christenthum für alle Völker bestimmt und darum grösser sei als das bloss jüdische Gesetz 4, 9, 2. p. 584". Das alttestamentliche Opferwesen, die Sabbathsheiligung und Aehnliches hat als etwas Knechtisches, der freien Gotteskinder Unwürdiges, aufgehört, aber neue praecepta sind wesentlich mit der gleichen Geltung in das Christenthum eingetreten: die Sakra-

[1]) a. a. O. S. 328.

mente der Taufe und des Abendmahls, die regula fidei und überhaupt die Forderung der Unterordnung unter die Dogmen und die Verfassungsformen der Kirche. Wie wir sehen werden, zeigt sich grade darin, dass Irenäus so ausdrücklich und bestimmt die menschliche Freiheit behauptet[1]), die der Apostel Paulus so entschieden läugnet, wie weit er schon in seinem Kirchenbegriff von dem Standpunkt dieses Apostels, dessen Autorität er sonst überall hochstellt und verficht, und dessen Lehren von der Sünde und vom Heil in Christo er erneuert, entfernt ist. Nicht mehr das Reich der frei waltenden Gnade Gottes, sondern das Reich einer neuen universalen Gesetzlichkeit ist die Kirche des Irenäus, denn wo Gesetzlichkeit ist, da muss nothwendig immer die Freiheit des menschlichen Willens gefordert werden. Ritschl[2]) hat überzeugend nachgewiesen, dass Irenäus in der That, ebenso wie die andern Kirchenlehrer seiner Zeit, den Apostel in diesem Angelpunkt seiner Theologie nicht mehr verstanden, sondern Falsches in seine Worte hineingelegt haben.

Wie die Universalität, die Einheitlichkeit, die allein seligmachende Kraft und die Apostolicität sagt Irenäus aber auch die Heiligkeit von der Kirche aus. Es giebt zwar keine Stelle, in der sie gradezu und principiell der damals bestehenden Kirche zugesprochen würde, aber sie ist die Voraussetzung aller seiner Deduktionen über das Wesen der Kirche, und auch in Bezug auf diese Eigenschaft scheidet er nicht zwischen Idee und Wirklichkeit. Wie Gott das Volk Israel aus dem heidnischen, verstockten Aegypten berief, so ist die Kirche als Erbin der Verheissungen Gottes aus der Heidenwelt hervorgegangen: universa enim, quae ex Aegypto profectio fiebat populi a Deo, typus et imago fuit profectionis ecclesiae, quae erat futura ex gentibus: propter hoc et in fine educens eam hinc in suam hereditatem, quam non Moyses quidem, famulus Dei, sed Jesus, filius Dei, in hereditatem dabit 4, 30, 4. p. 661. Wie die Buhlerin durch den Propheten Hosea, wie das äthiopische Weib Mosis durch diesen ihren Gemahl geheiligt wurde, so ist aus der von Gott abgefallenen Welt ein Theil der Menschen durch seine Vermählung mit dem Sohne Gottes in der

[1]) z. B. 4, 4, 3. p. 569. 4, 37, 2. p. 693.
[2]) a. a. O. S. 330f.

Kirche geheiligt worden. Die Kirche gleicht dem Weibe Rahab, die durch ihre Aufnahme der drei Kundschafter, d. h. der Dreieinigkeit, sowie durch das Zeichen des rothen Seiles, d. h. durch den Glauben an das blutige Opfer Christi aus dem Verderben errettet und geheiligt wurde 4, 20, 12. p. 632 ff. Die Kirche allein bringt Gotte reine und heilige Opfer dar 4, 18, 1—3. p. 613 f., sie allein richtet heilige Gebete an Gott und thut heilige Werke, Wunder und Zeichen im Gegensatz gegen die unreinen Zaubermittel der Häretiker: nec invocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate; sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit 2, 32, 5. p. 409. Vergl. 2, 32, 4. p. 408 f. 2, 31, 3. p. 403 f. Sie allein hat das Zeichen wahrer Heiligkeit, ein reiches und reines Martyrium 4, 33, 9. p. 671. — Auch sind alle vorher mitgetheilten Bestimmungen des Irenäus über das Wesen der Kirche, namentlich die Hervorhebung ihrer alleinseligmachenden Kraft, sowie auch sein sittlicher Abscheu gegen die Häresie nur zu verstehen, wenn er, wie Clemens und Origenes[1]), der Kirche als äusserer Gemeinschaft das Prädikat der Heiligkeit gab. Vor Allem aber konnte er die Bischöfe, die Vertreter der Kirche, nicht als Besitzer und Fortpflanzer des heiligen Geistes im besonderen Sinne ansehen, wenn er nicht das göttliche Institut, das sie vertraten, selbst für heilig, für unbefleckt von der Welt und vom Bösen hielt. Die naheliegende Frage, wie das innerhalb der Kirche an ihren einzelnen Vertretern und Gliedern haftende Böse mit dieser Heiligkeit vereinbar sei, scheint dem Irenäus noch gar keine Schwierigkeiten bereitet zu haben. In seinem ganzen Werke wird sie nirgends erörtert, weil das Hauptstreben desselben ist, die volle Autorität und den unvergleichlichen Werth der Kirche als der wahren Darstellung des Reiches Gottes auf Erden hervorzuheben. Irenäus würde diesen Werth selbst wieder in bedenklicher Weise in Frage gestellt zu haben glauben, wenn er sich auf eine Scheidung dessen, was innerhalb der Kirche wahrhaftige Darstellung des Reiches Gottes ist und was ihm nicht angehört, einge-

[1]) Vergl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche S. 601 ff.

lassen hätte, denn es hätte dann doch wieder zweifelhaft erscheinen müssen, wo innerhalb der Kirche die Wahrheit und der heilige Geist zu suchen sei. So bewirkt die Hochhebung der Kirche als der allein heilbringenden Macht, welche dem damaligen Hauptbedürfniss der christlichen und der allgemeinen Weltentwickelung entsprach, dass man auch in Bezug auf die Heiligkeit der Kirche die Idee ohne Weiteres auf die Wirklichkeit übertrug, oder einer Prüfung des Verhältnisses von beiden sich entzog. Wohl mag der verhältnissmässig hohe Stand der Sittlichkeit, der Reichthum an Märtyrern und an Beweisen der Hoheit des Christenthums in der damaligen Zeit dieses Uebersehen des Abstandes der Wirklichkeit von der Idee, dessen man sich doch in der apostolischen Zeit so wohl bewusst war, möglich gemacht haben [1]), die Hauptursache dieser Veräusserlichung der Idee des Reiches Gottes, dieses Verlassens des hohen und reinen Standpunktes des Paulus, ist trotzdem allein das durch die Gefahren des Gnosticismus und Montanismus herbeigeführte Stadium in der Entwickelung der Kirche zu der universalen, sichtbaren und greifbaren Heilsanstalt, die Irenäus mit allen Kräften und vollem Bewusstsein vertritt, und in welcher der Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche gänzlich verschwinden musste.

e. Die Lehre vom Glauben und von den Werken oder von der Gnade und Freiheit.

Vom Ursprunge des Evangeliums an war als die subjektive Bedingung des Heiles oder der Rechtfertigung der Glaube gefordert worden, ohne dass derselbe von seiner praktischen Bewährung durch die Werke getrennt worden wäre. Erst der Apostel Paulus unterschied, gedrängt durch den auf dem Gesetz fussenden, wesentlich jüdischen Standpunkt der ersten Apostel, scharf zwischen dem Glauben und den Werken und bezeichnete den ersteren, und zwar einzig und allein ihn als Bedingung des Heils, ohne doch zu läugnen, dass der Glaube mit Nothwendigkeit gute Werke hervorbringe. Der Hauptunterschied seines Standpunktes von dem seiner Gegner

[1]) Vergl. Justin, Apol. I, c. 14—17. 29. 39 und Athenagoras, Suppl. c. 33.

ist also nur der, dass die Werke nicht mehr als Leistungen und Verdienste Gotte gegenüber, sondern lediglich als die Früchte der inneren Herzensbeschaffenheit gelten, die er Glauben nennt, dass sie also nicht mehr an das äussere Gesetz gebunden, nicht mehr seiner Erfüllung wegen da sind, sondern als die freien Aeusserungen der göttlichen Gnade, die im Glauben aufgenommen wird. Der Gnosticismus ging über diesen Standpunkt des Apostels theilweise hinaus und verlor dadurch wieder den Boden des Christenthums. Basilides und seine Schule betrachteten den Glauben nicht mehr als eine freie, auf der Selbstthätigkeit des Menschen beruhende Aeusserung seines religiösen Bedürfnisses, sondern als Naturgabe der pneumatischen Seelen, Marcion sah überhaupt die Gerechtigkeit als eine Gottes unwürdige Eigenschaft an, er trennte zwischen einem guten und einem gerechten Gotte und sah in dem letzteren den niederen Gott des alten Testamentes, mit dem das Christenthum nichts mehr zu thun habe, so dass es also der Rechtfertigung ihm gegenüber nicht mehr bedarf. Valentinus und seine Anhänger sahen den Glauben als eine niedere Stufe an, die nur den Einfältigen, den Katholikern zukomme, während das Heil der pneumatischen Naturen in der γνῶσις bestehe.

Es ist klar, dass diese drei Ansichten der Gnostiker gleicherweise das Fundament des Christenthums, die sittliche Zurechnungsfähigkeit des Menschen und den moralischen Charakter des Evangeliums, untergraben, und es ist daher von vorneherein zu erwarten, dass Irenäus ihnen gegenüber die Freiheit des Willens und die Forderung der Gerechtigkeit auch bei der Aneignung des Heils aufrecht erhalten wird. Marcion gegenüber lässt er es sich denn auch aufs Eifrigste angelegen sein, die Einheit Gottes und die Zusammengehörigkeit der Gerechtigkeit und der Güte in seinem Wesen nachzuweisen. Er zeigt, dass die Güte und Weisheit Gottes ohne die Gerechtigkeit ebenso sinnlos und undenkbar ist wie diese ohne jene, da zur richtigen Anwendung der Güte die gerechte Unterscheidung derjenigen gehöre, die dieser Gnade und Güte würdig und fähig sind, von denen, bei welchen dies nicht der Fall ist. Er bezeichnet den Standpunkt des Marcion mit Recht als einen wesentlich heidnischen, führt aber dennoch ausser der Schrift auch Plato gegen ihn ins Feld, der eine richtigere

Vereinigung beider Eigenschaften im Wesen Gottes gelehrt habe[1]). An den Gleichnissen von den Arbeitern im Weinberg, von der königlichen Hochzeit und von den beiden Söhnen, an der Geschichte vom Pharisäer und Zöllner, vom Feigenbaum und an anderen neutestamentlichen Stellen und Aussprüchen Jesu zeigt er, dass derselbe Gott, welcher im alten Bunde als der Gerechte Gerechtigkeit von den Menschen forderte, es auch im Christenthum thue 4, 36, 1—8. p. 682—692. Aus dem Munde jenes alten Presbyters, der es von den Aposteln gehört hatte, theilt er mit, dass Gott so gut im neuen wie im alten Bunde Strafen verhänge; dass die Züchtigungen, welche im A. T. erzählt werden, Warnungen vor Uebertretung des göttlichen Gesetzes für uns seien, dass zwar für die Sünden, welche vor der Erscheinung Christi begangen worden seien, sein Tod eine vollgültige Sühnung sei, nicht aber für diejenigen, welche jetzt begangen würden: non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse, neque reprehendere veteres; sed ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat Deo, remissionem non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus 4, 27, 2. p. 651. Vergl. 5, 26, 2. fin. 27, 1. 2. p. 740ff. Ja im Reiche des neuen Testaments finde sogar eine Schärfung der Strafgerechtigkeit Gottes statt, denn im alten Bunde geschehe die Strafe typice et temporaliter et mediocrius; hic vero vere et semper et austerius 4, 28, 1. p. 654ff. — Wenn nun ferner Basilides den Glauben als eine Naturgabe ansah und ihn daher auch einer besonderen Erwählung zuschrieb, oder wenn Carpokrates lehrte, dass der Mensch durch Glaube und Liebe das Heil erlange, dass aber der Unterschied zwischen guten und bösen Thaten lediglich eine menschliche Einbildung sei[2]), so betont Irenäus im Gegensatz dazu, wie oben gezeigt wurde, die Freiheit des menschlichen Willens aufs Angelegentlichste. Er wahrt den moralischen Charakter des Christenthums und sagt ausdrücklich, dass auch über die Annahme und Ablehnung des Evangeliums, über Glauben und Unglauben der freie Wille des Menschen zu entscheiden habe: nicht bloss in den Werken sondern ebenso im Glauben ist der Wille des Menschen frei und suae potestatis, denn

[1]) 3, 25, 1—7 p. 554ff. Vergl. Plato, de legibus lib. IV. Timaeus p. 29. A. E. (ed. Stallbaum p. 115. 120.).

[2]) 1, 25, 5. p. 252f.

sonst müsste Gott seine eigene Absicht, die Bestimmung des Menschen zu einem freien und vernünftigen Wesen aus Ohnmacht nicht haben erreichen können, und sonst geht der Werth und Genuss des Guten gänzlich verloren 4, 37, 5. 6. p. 696 f. Gott will freie Geschöpfe haben, er beweist seine Liebe und Grossmuth in der Gestattung der Freiheit auch dem Evangelium gegenüber, nur darum kann er, wenn er den Menschen durch den Abfall geführt und ihm alle Mittel gegeben hat, denselben vollständig zu überwinden und reif aus dem Kampf hervorzugehen, nunmehr auch mit voller Gerechtigkeit gegen ihn verfahren 4, 37, 6. p. 697. — Ebenso scharf und entschieden widerspricht Irenäus dem hochmüthigen Wahn der valentinianischen Schule, wonach der Glaube nur als eine niedere Stufe des Erkennens angesehen wurde, und wonach derselbe und auch die guten Werke zwar mit Recht von den Einfältigen gefordert würden, die pneumatischen Naturen aber derselben nicht bedürfen, weil sie die höhere Stufe der *γνῶσις* erlangt hätten: *διὰ τοῦτο οὖν ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσιν καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσιν, καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον· αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς. Οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς Πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἔνθα δὲ τελειούμενον* 1, 6, 4. p. 78. Irenäus betont im Angesicht der Gefahr, die dem Christenthum aus dieser Ueberschätzung der Erkenntniss erwuchs, die allgemeine Nothwendigkeit und die Einheit des Glaubens nicht bloss der Ausdehnung nach und bei den verschiedenen Völkern, sondern auch der Qualität nach bei Gelehrten und bei Ungelehrten: *μιᾶς γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὔσης, οὔτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν ἐπλεόνασεν, οὔτε ὁ τὸ ὀλίγον ἠλαττόνησε* 1, 10, 2. p. 122. Er bezeichnet diejenige *γνῶσις*, welche sich über die sittlichen Anforderungen und über den Glauben hinwegsetzt, als eine falsche, als eine *ψευδώνυμος γνῶσις*, als einen Rückfall ins Heidenthum 2, 14, 7. p. 324, und diejenige als die allein richtige, welche mit der einfachen und allgemeinen apostolischen und kirchlichen Lehre zusammenfällt *γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή, καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* 4, 38, 8. p. 670.

2, 28, 1. 2. p. 381. Er betont die engen Grenzen unsres menschlichen Erkennens, dem die Geheimnisse des göttlichen Wesens verschlossen sind 2, 28, 3—9. p. 382—389, die Gefahren, welche aus einer Ueberschätzung und falschen Stellung der menschlichen Erkenntniss entstehen 2, 25, 3. 4. p. 375, und er setzt die moralische Tüchtigkeit, welche gute Werke hervorbringt, die Liebe zu Gott unendlich viel höher als alles Wissen 2, 26, 1. p. 375.

Hiernach lässt sich der Begriff des Glaubens bei Irenäus näher bestimmen. Er ist wesentlich praktischer Natur und bedeutet diejenige Beschaffenheit des Herzens, welche geeignet ist, die Wahrheit des Evangeliums sich zu eigen zu machen. Aber es ist bemerkenswerth, dass dieser Begriff nach *zwei* Seiten hin unbestimmt bleibt. Irenäus wahrt zwar den moralischen Charakter des Glaubens aufs Entschiedenste, aber er trennt ihn weder von dem Fürwahrhalten der christlichen Lehre, noch auch von den Werken. Die angeführten Stellen zeigen, dass die Annahme des allgemeinen, von den Aposteln her überlieferten katholischen Glaubens, der regula fidei, mit dem Glauben selbst identificirt wird. Die gläubige Aneignung derselben und ihre moralische Wirkung wird zwar vorausgesetzt und gefordert, aber, wie in der ganzen alten Kirche, nicht davon getrennt. Der Glaube ist ferner nicht Naturnothwendigkeit und Anlage bestimmter Naturen, sondern freie, von jedem Menschen zu fordernde That, aber die Werke sind ebenso nothwendig zur Rechtfertigung des Menschen 2, 32. p. 404ff., und die Erfüllung des Gesetzes wird von dem Christen nur in höherem Maasse verlangt als früher 4, 13. p. 595ff. Der Glaube ist zwar eine Neugeburt des Menschen durch den heiligen Geist, und wie ein verdorrtes Feld keine Früchte tragen kann, ehe der Thau des Himmels darauf fällt, so kann auch die Seele keine guten Werke verrichten, wenn sie nicht durch die Gnade des heiligen Geistes dazu tüchtig gemacht wird, die Gott nach seinem Wohlgefallen austheilt 3, 17, 2. p. 514. Aber trotz dieser Hervorhebung der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade bei der Rechtfertigung würde man vergeblich eine Stelle in Irenäus suchen, in welcher im Gegensatz gegen die Werke allein der Glaube und die Gnade Gottes als die rechtfertigende Kraft bezeichnet würden. Irenäus betont gegenüber den Gefahren, die von den in den Naturalismus

zurückführenden Lehren der Gnostiker drohten, zu entschieden die Freiheit des Menschen, als dass er die Gnade als das allein seligmachende Princip bezeichnen könnte, und sein Standpunkt ist daher insofern ein hinter die paulinische Lehre zurückgehender, als bei ihm die gesetzlichen Leistungen und die guten Werke als Bedingung des Heils gelten, während sie bei Paulus nur die freie Aeusserung der allein waltenden, freien Gnade Gottes sind. Doch ist dabei wohl zu bemerken, dass Irenäus in dieser Beziehung nicht tiefer steht als die ganze Kirche seiner Zeit und alle Kirchenlehrer bis auf Augustin. Die Nothwendigkeit der Abwehr des Gnosticismus und das Bedürfniss nach Einheit der Kirche im Glauben und *Leben* musste, da dies auf völlig freie Weise damals nicht zu erreichen war, auch der Kirche und der Kirchenlehre bis auf einen gewissen Grad den Charakter der Gesetzlichkeit aufprägen, die Frage nach dem Verhältniss der Freiheit zur Gnade trat zurück, und die kirchlichen Werke wie der kirchliche Glaube erschienen selbst als eine neue Art der Gesetzlichkeit. Auf der Seite des Judenchristenthums verstand sich das Gewichtlegen auf die menschliche Freiheit von selbst, weil in ihm das Christenthum von vorneherein nicht scharf vom Gesetz getrennt wurde, aber auch auf paulinischer Seite ist z. B. schon im Barnabasbriefe und im ersten Briefe des römischen Clemens der Gegensatz zwischen Glauben und Werken, zwischen Gnade und Freiheit abgeschwächt und theilweise aufgehoben, noch mehr ist dies in dem Gedankenkreise des Pseudoignatius der Fall, dessen Hinarbeiten auf Uniformität und Katholicität in der Verfassung und im Glauben die Nebenordnung der Werke neben den Glauben und eine neue gesetzliche Leistung im Namen Christi erforderte [1]). Im Wesentlichen ist dies auch der Standpunkt aller mit Irenäus gleichzeitigen oder ihm folgenden kirchlichen Schriftsteller [2]).

---

[1]) Vergl. Hilgenfeld, apostol. Väter. S. 248 ff. Ferner Justin, dial. c. Tr. c. 141.

[2]) Clemens Al. Strom. 7, 7. 6, 17. — Origenes, de princ. 3, 1. — Tertullian, c. Marc. 2, 8. de an. c. 21. Vergl. Landerer, das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. Jahrbücher für Deutsche Theologie. 1857. S. 500 f.

Fünfter Abschnitt.

Eschatologie.[1]

I. Der Zustand der Seelen nach dem Tode und die Höllenfahrt Christi.

Das Wesen und die eigenthümliche Wirkung des Christenthums besteht in der ihm zuerst möglichen und von ihm allein vollbrachten gänzlichen Loslösung des Menschen von allen Banden, die ihn an das natürliche Leben fesseln und zum Sklaven desselben machen, in seiner vollen und alleinigen Hinwendung auf Gott und das ewige Leben. Alle sittlichen und religiösen Forderungen des Christenthums kommen auf eine einzige hinaus, auf die Forderung der völligen Neu*geburt* aus dem Geiste, der alleinigen Herrschaft der Liebe des Ewigen und Unendlichen. Der charakteristische Unterschied des Christenthums von allen früheren Religionen, das Judenthum nicht ausgenommen, besteht also darin, dass der Schwerpunkt des Denkens, Empfindens und Wollens des Menschen aus der vorhandenen natürlichen Welt in ein für die Ewigkeit bestimmtes Verhältniss des Menschen zu Gott verlegt wird. Soll aber die Ewigkeit vorgestellt, soll das Leben der Ewigkeit näher bestimmt werden, so kann es nur als ein zukünftiges gefasst werden. Das Wesen der Ewigkeit schliesst die Ausdehnung der Zeit aus, nichtsdestoweniger muss nothwendig jede dogmatische Bestimmung über das ewige Leben eine *Be*stimmung der Zukunft sein, denn das menschliche Vorstellen geht von dem Gegebenen, der Gegenwart und Vergangenheit aus und verlegt daher das ewige Leben, da es dasselbe immer nach Analogie des natürlichen Lebens auffassen muss, in die vor ihm liegende Dimension der Zeit, in die Zukunft. Dies ist der Grund, weshalb wir mit dem Christenthum eine reiche Entwickelung der Eschatologie oder der Lehre von den letzten Dingen entstehen und Hand in Hand gehen sehen. Diese Eigenthümlichkeit aber tritt bei der Geburt des Evangeliums am stärksten hervor. Das Evangelium selbst will die Vollendung der Menschen für ein ewiges Leben bringen, da diese aber nicht, wie damals allgemein erwartet wurde, äusserlich

---

[1]) Vergl. Moritz Kirchner, die Eschatologie des Irenäus. Theol. Studien und Kritiken. Jahrgang 1863. II. Heft. S. 315–358.

erkennbar und mit Einem Schlage eintrat, so entstand schon an der Wiege des Christenthums der von den Aposteln und allen Christen der apostolischen Zeit getheilte und die Herzen beherrschende Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi, das Gericht, die Vernichtung der natürlichen Welt und das dann eintretende ewige Leben im Reiche der Vollendung. Je näher aber die Richtung der Herzen von der gegenwärtigen Welt auf eine neue, kommende, ewige Welt mit dem Wesen des Christenthums zusammenhing, und je allgemeiner und tiefer dieses Gefühl in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten war, um so weniger kann in dem Vorhandensein von entschiedenen Vorstellungen über die Zukunft der einzelnen Seele und des Reiches Gottes ein Kennzeichen irgend einer bestimmten Richtung oder Partei in jener Zeit gesucht werden. Alle neutestamentlichen Schriftsteller, die synoptischen Evangelien wie die Apokalypse, Paulus wie die Verfasser der übrigen neutestamentlichen Briefe haben gleicher Weise sehr bestimmte Vorstellungen von dem zukünftigen Schicksale der Seelen und der ganzen Welt und beschäftigen sich um so eingehender damit, je näher sie die totale Umwälzung der gegenwärtigen Welt erwarten. Nur die johanneischen Schriften machen insofern eine Ausnahme, als sie durch ihre Lehre von der Wiederkunft Christi im heiligen Geiste und durch ihre Richtung auf ein geistig vermitteltes Christenthum einer, jedoch ebenfalls nur theilweisen, Vergeistigung der Lehre von den letzten Dingen den Weg bahnten, ohne doch darin von den Zeitgenossen unterstützt zu werden und Nachfolger zu finden. Auch in der nachapostolischen Zeit und im zweiten Jahrhundert haben die Vorstellungen von den letzten Dingen keine wesentliche Veränderung erlitten, sie sind durch den Kampf zwischen dem Judenchristenthum und dem Paulinismus wenig berührt worden und gehen ziemlich unverändert in die sich bildende katholische Kirche über. Der Judenchrist Cerinth ist ebenso gut Chiliast[1]) wie der Verfasser des Barnabasbriefes c. 15; der Hirt des Hermas, die Sibyllinischen Weissagungen, das Testament der zwölf Patriarchen, Papias[2]) und Nepos[3]) stehen wesentlich in der gleichen,

[1]) Nach Euseb. h. e. 3, 28. 7, 25.

[2]) Nach Euseb. h. e. 3, 39.

[3]) Nach Euseb. h. e. 7, 24. Er war Bischof von Arsinoitis in

wenn auch verschieden gefärbten und sinnlicher oder geistiger gefassten Anschauung, und auch Justin der Märtyrer erklärt die Läugnung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches wie vom Glauben an das tausendjährige Reich für ein Zeichen der Häresie [1]. Mit Irenäus und Tertullian aber gehen die Vorstellungen von den letzten Dingen in die katholische Kirche als Lehren über. Erst durch den Montanismus wurde ein Theil des früher Gelehrten zur häretischen Ansicht gestempelt und in Folge dessen von der Kirchenlehre ausgeschlossen, doch betraf dieser Theil überwiegend die Zeit des Eintretens der neuen Verhältnisse, nicht die Vorstellung von den letzten Dingen selbst; nicht der Glauben an das tausendjährige Reich wurde für häretisch erklärt, sondern die baldige, sichere, gespannte Erwartung desselben und der Gegensatz, der aus dieser montanistischen Hinwendung auf den Umsturz aller Dinge gegen die sich in der Welt festsetzende Kirche entsprang. Und zwar wurde diese sinnlich gefärbte, feurige Erwartung des tausendjährigen Reiches erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts aus der Kirche ausgeschlossen. Irenäus ist sich bewusst mit seinem derbsinnlichen Chiliasmus und mit seinen lebendig ausgemalten Vorstellungen von den letzten Dingen in Uebereinstimmung mit der ganzen Kirche zu stehen.

Zu unterscheiden sind in seiner Theologie erstens die Vorstellungen, welche über den Zustand des Menschen nach dem Tode überhaupt zu seiner Zeit in der Kirche herrschten, und zwar ist dabei zunächst ins Auge zu fassen, dass die heidnische und die jüdische Vorstellung von einem Hades im Christenthum bestehen blieb und in den christlichen Glauben überging. Alle christlichen Kirchenlehrer bis auf Irenäus glauben an die Unterwelt als den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode, der durch eine grosse Kluft in den Ort der seligen und unseligen Geister getheilt ist. Auch Irenäus lehrt, die Seele des Menschen komme, wenn er gestorben sei, sogleich in das Todtenreich und zwar werde ihr hier ein Aufenthaltsort zu Theil, der ihrer Gerechtigkeit entspreche. Er beschreibt dieses Reich durchaus räumlich, als einen locus, der

---

Aegypten und vertheidigte zur Zeit der decischen Verfolgung die buchstäbliche Fassung der messianischen und apokalyptischen Stellen gegen Origenes.

[1]) Vergl. Dial. c. Tr. c. 80. 81.

nur jetzt unsichtbar sei, und er beruft sich für diese Vorstellung und gegen die gnostische Meinung von der unmittelbaren Rückkehr der Seele zu ihrem Urgrunde und dem bloss geistigen Fortleben des Menschen namentlich auf den Umstand, dass auch Jesus, ehe er zum Himmel aufstieg, eine Zeit in der Unterwelt zugebracht habe 5, 21, 2. p. 805, und auf die von ihm nicht allegorisch gefasste Erzählung Jesu vom reichen Manne und vom armen Lazarus und ihrem Gespräch in der Unterwelt 2, 34, 1. p. 414.

Der Zweck dieses Zwischenaufenthaltes ist die Erwartung der Unsterblichkeit[1]), die Vorbereitung für die Seligkeit und Unvergänglichkeit. Wir müssen die Stufen der Entwickelung zur Ewigkeit, den ordo promotionis justorum und die motus (oder modi) meditationis ad incorruptelam durchmachen, ehe wir körperlich auferstehen und zum vollen Genuss der Seligkeit gelangen, denn wir können nicht, wie die Häretiker meinen, als sündige und schwache Menschen unmittelbar und unvorbereitet aus dem irdischen Leben zur Seligkeit gelangen[2]). Auch das nachher zu besprechende tausendjährige Reich hat ja den Zweck, die Seligen an die Einheit mit Gott zu gewöhnen: per quod regnum, qui digni fuerint, paullatim assuescunt capere Deum 5, 32, 1. p. 806. Der tiefere Grund aber, weshalb alle Kirchenväter und mit ihnen Irenäus sich so eifrig gegen die Rückkehr der Seele zum Vater unmittelbar nach dem Tode erklären, ist, wenn sie sich dessen auch selbst nicht klar bewusst sind, nur der Gedanke, dass, wenn die Seele unmittelbar nach dem Tode schon die volle Einheit mit Gott geniesst, die sonst so eifrig vertheidigte Auferstehung des Leibes keinen Sinn mehr haben würde 5, 31, 1. p. 804.

Wohl zu unterscheiden von diesem Reiche der abgeschiedenen Seelen ist jedoch das Paradies, an dessen örtliche und wirkliche Existenz Irenäus ebenfalls glaubt. Dasselbe ist nicht ein Ort der Vorbereitung, sondern es gehört schon selbst zum Himmel, es ist eine niedrigere Stufe desselben, der Ort, an dem die Menschen nach dem ursprünglichen Plane Gottes ihr ewiges Leben beginnen sollten und auch nach dem Sündenfall ausnahmsweise noch beginnen, wie dies von den nicht ge-

[1]) περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν 5, 31, 2. p. 805.
[2]) Vergl. Origenes, de princ. 2, 11, 6.

storbenen, den verwandelten Männern im A. T., also von Henoch und Elias, ausdrücklich gesagt wird. Auch Paulus gelangte wenigstens zeitweis dorthin, als er bis in den dritten Himmel entzückt wurde und *ἄῤῥητα ῥήματα* hörte 5, 5, 1. 2. p. 728f.[1]). Es ist daher wohl anzunehmen, dass Irenäus das Paradies nicht wie Tertullian[2]) und Origenes[3]) als einen auf der Erde gelegenen Ort, sondern als einen niedrigeren Theil des Himmels gedacht hat. Für diese Vorstellung beruft er sich, um sie zu bekräftigen, auf die *πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί* 5, 5, 1. p. 728. Ob Irenäus auch die christlichen Märtyrer, wie Tertullian[4]) lehrt, unmittelbar ins Paradies und nicht erst in die Unterwelt wandern lässt, hängt von der Auslegung der Stelle 4, 33, 9. p. 671 ab, wo es als ein *Vorzug* der Kirche vor allen Häresien gepriesen wird, dass sie überall aus Liebe zu Gott eine Menge Märtyrer ad patrem praemittit. Mit voller Sicherheit aber wird dies jedenfalls aus diesem Einen Ausdruck nicht zu erschliessen sein.

Von der grössesten Bedeutung für den Zustand der Seele in der Unterwelt ist die Erscheinung Jesu in derselben, der descensus Christi ad inferos. Irenäus lehrt an mehreren Stellen ausdrücklich, dass Christus in die Unterwelt gegangen sei, und dieses Lehrstück ist für ihn eine Nothwendigkeit, weil nur so die Wohlthat der Erlösung, der Dienst des Leidens Christi auch den Frommen früherer Zeiten wie den Propheten und Patriarchen zukommen konnte. In der Fusswaschung der Jünger durch Jesum, welche mit einem *Wort*spiel als recumbentes, *ἀνακείμενοι*, also sowohl als am Tisch

---

[1]) Vergl. 2, 30, 7. p. 397: et Paulus autem testimonium perhibet, quoniam sunt spiritalia, usque ad tertium coelum se raptum esse significans; et rursum delatum esse in paradisum etc. An dieser Stelle ist, wie Massuet und Stieren richtig gegen Grabe bemerken, nicht etwa von einem doppelten Entzücktwerden des Apostels geredet und das rursum nicht etwa auf delatum esse zu beziehen, sondern dahinter ein significans oder addens zu ergänzen. Nur das Eine kann geschlossen werden, dass Irenäus in der Entzückung zwei verschiedene Akte unterscheidet, die Entrückung in den dritten Himmel und die in das Paradies, doch so, dass auch das letztere im weiteren Sinne zum Reiche der Himmel gehört.

[2]) Apol. c. 47.

[3]) De princ. 2, 11, 6.

[4]) De resurr. c. 43.

Sitzende als auch als Gestorbene bezeichnet werden, sieht Irenäus diesen Dienst symbolisch vorgebildet, den Jesus durch die Höllenfahrt den gestorbenen Seelen anthut 4, 22, 1. p. 637. Ferner findet er diese Lehre in dem Umstande angedeutet, dass die Jünger, als der Herr im Garten Gethsemane zu ihnen kommt, um für sie zu leiden, in Schlaf versunken sind, und dass er sie zuerst dem Schlaf überlässt und sie erst zuletzt aufweckt. Diese Symbolik soll offenbar bedeuten, dass Jesus bei seiner ersten Ankunft durch die Höllenfahrt die Gestorbenen erlöste, sie aber damals noch nicht auferweckt und in den Himmel geführt hat (wie dies z. B. Marcion [1]) und in ähnlicher Weise auch der von den Gnostikern beeinflusste Origenes [2]) lehrte), dass er aber bei seiner zweiten Ankunft auch sie wie alle Menschen, für die Alle er ja gekommen ist und gelitten hat, zu sich nehmen wird: quapropter omnes hujusmodi in secundo adventu primo de somno excitabit et eriget tam eos quam reliquos, qui judicabuntur et constituet in regnum suum 4, 22, 2. p. 638. Der Zweck der Reise Jesu in die Unterwelt ist also lediglich der, den abgeschiedenen Seelen das Heil zu predigen und ihnen die Sünden zu vergeben, ihnen dadurch aber die Möglichkeit zu gewähren, durch verschiedene Stufen der Vorbereitung sich für den Empfang des Heils fähig und würdig zu machen: et propter hoc (inquit senior ille) Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes, qui sperabant in eum, id est, qui adventum ejus praenuntiaverunt et dispositionibus ejus servierunt, justi et prophetae et patriarchae, quibus similiter ut nobis remisit peccata etc. 4, 27, 2. p. 650f. [3]).

II. Die Lehre vom Antichrist, von der Wiederkunft Christi und vom tausendjährigen Reich.

Die sinnliche Erwartung einer Herrschaft des israelitischen Volkes auf Erden und eines glücklichen Zeitalters ging in veränderter Gestalt auch ins Christenthum über. Wie sie

[1]) 1, 27, 3. p. 257.
[2]) De princ. 2, 11, 6.
[3]) Vergl. 5, 31, 1. p. 804f.

aber im Judenthum getragen und durchtränkt war von religiösen Ideen, so wurde die Erwartung des tausendjährigen Reiches im Christenthum der ersten beiden Jahrhunderte nur der sinnlich gefärbte Ausdruck der auf die Zukunft gerichteten frommen Empfindung. Die Auffassung des Reiches Gottes als einer rein geistigen, innerlichen und allmälich sich entwickelnden Macht erforderte einen höheren Standpunkt der Entwicklung des gesammten geistigen Lebens, und darum kleidete sich nicht bloss bei den Judenchristen, sondern ebensogut in der tiefsten Erfassung des Christenthums beim Apostel Paulus die Ueberzeugung von dem unendlichen Werth und der siegenden Kraft des Evangeliums zunächst in die Form der bestimmten Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und der Aufrichtung eines tausendjährigen Reiches unter seiner Herrschaft und zu Gunsten aller Frommen und Gerechten. Die urchristlichen Gemeinden erwarteten bekanntlich die Wiederkunft Christi in allernächster Nähe. Die Belegstellen dafür aus dem N. T. sind allgemein bekannt, und ebenso ist bekannt, dass schon in der Offenbarung Johannis die Dauer dieses Reiches auf tausend Jahre festgesetzt wird. Nun musste zwar, sobald sich diese Erwartung in den nächsten Jahrzehnten als eine irrige herausstellte, nothwendig eine weitere Hinausschiebung dieser Hoffnung stattfinden, und wir finden die Spuren derselben schon deutlich innerhalb der Entwicklung, welche wir in den neutestamentlichen Schriften vor uns haben[1]); doch blieb die Erwartung der Sache selbst dadurch unberührt, und je höher die Gefahr von Seiten der dem Christenthum feindlichen Gewalt für dieses stieg, um so lebendiger erwachte wieder der Glaube an das baldige Eintreten des gehofften Sieges. Die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte sind daher fast ausnahmslos Chiliasten und erwarten mehr oder weniger nahe das Eintreten des tausendjährigen Reiches. So der Brief des Barnabas, der Hirte des Hermas, die sibyllinischen Weissagungen, das Testament der zwölf Patriarchen, so Justin der Märtyrer und besonders Irenäus und Tertullian. Die einzigen Gegner des Chiliasmus in dieser Zeit waren ausser den Gnostikern, deren Streben nach einer höheren, über dem Glauben der grossen Menge stehenden Erkenntniss einen

[1]) 2. Petr. 3, 2–10. Vergl. 1. Thess. 5, 1—3. Matth. 24, 3. 6. Marc. 13, 32.

Gegensatz gegen die sinnlich gefärbten kirchlichen Erwartungen von der Zukunft mit sich brachte, die philosophisch durchgebildeten und mit der Gnosis sich berührenden alexandrinischen Kirchenlehrer, namentlich Origenes (de princ. 2, 11). Je entschiedener aber der Gegensatz der übrigen Kirchenväter gegen die das Positive auflösende Richtung der häretischen Gnosis war, um so entschiedener halten die Ketzerbestreiter unter ihnen den Chiliasmus fest. Irenäus namentlich sieht in diesem Lehrstück der Kirche einen so wesentlichen Theil des christlichen Glaubens, dass er dasselbe zur kirchlichen regula fidei hinzurechnet[1]), dass er die Läugnung oder Verflüchtigung desselben von Seiten der Gnostiker dem Abfall von der Kirche *gleichsetzt*[2]) und im Gegensatz zu ihnen um so geflissentlicher und ausführlicher auf die chiliastischen Erwartungen eingeht, um so unbedingter jeden einzelnen Punkt derselben festhält, ja alles Schwankende darin theils aus der Tradition, theils durch eigne Schlüsse und Berechnungen feststellt und detaillirt ausmalt. Besonders ausführlich begründet er den Chiliasmus am Ende des fünften Buches seines Hauptwerkes Cap. 32—36 p. 806—820. Die Hauptgründe, welche er hier für den Chiliasmus anführt, sind folgende: erstens harren die Versprechungen Gottes an Abraham und an das israelitische Volk, die doch offenbar irdischer Natur sind, noch immer ihrer Verwirklichung. Gott kann aber unmöglich Versprechungen gegeben haben, die er nicht erfüllt. Auch erfordert die Gerechtigkeit Gottes, dass die Gläubigen in der Lage und in dem Zustande die Früchte ihrer Gerechtigkeit und ihres Ausharrens erhalten, in dem sie gelitten haben, dass sie dort leben, wo sie den Tod aus Liebe zu Gott erduldet, dort herrschen, wo sie Knechtschaft erlitten haben. Gottes unendlicher Reichthum ist nicht so dürftig, dass er das Sehnen der Kreatur nach dieser Erlösung (Röm. 8, 19ff.) nicht erfüllen könnte. Zweitens beruft Irenäus sich auf die Aussprüche der Propheten, namentlich Jesaias, Ezechiel und Daniel. Diese Aussprüche wurden von den Gnostikern allegorisch von dem himmlischen Reiche verstanden, Irenäus erklärt sich aber aufs Bestimmteste gegen

[1]) 1, 10, 1. p. 119 f.

[2]) 5, 32, 1 ff. p. 806 ff. Auch gehören hierher alle die zahlreichen Stellen, an denen Irenäus gegen die gnostische Läugnung der Auferstehung des Fleisches kämpft.

die Zulässigkeit einer solchen Auslegung, da ja in jenen prophetischen Stellen klar und deutlich das himmlische vom irdischen Jerusalem unterschieden werde, auf welches, wie auch Paulus und Johannes bezeugen, das himmlische herabkommen sollte, und da die allegorische Auslegung dieser prophetischen Verheissungen nur Widersprüche mit sich bringe. Aber auch von Jesus giebt es Aussprüche, die nach der Meinung des Irenäus unmöglich anders verstanden werden können als von einem irdischen Reiche, so namentlich das Wort vom Abendmahl Matth. 26, 29: „ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich", und andere diesem ähnliche Aussprüche, die nur auf ein irdisches Reich gehen können wie z. B. Luc. 14, 12. Matth. 19, 29. Was so die Schrift bezeugt, ist aber drittens auch durch die Tradition hinlänglich bekundet, denn die Presbyter, welche den Apostel Johannes gesehen haben, haben uns Aussprüche von ihm über die grenzenlose Fruchtbarkeit und Fülle aller Gaben im tausendjährigen Reiche hinterlassen, und insbesondere hat Papias, der Genosse des Polycarp und Schüler des Apostel Johannes[1]), im vierten Buche seiner *λόγια* diesen Glauben ausdrücklich als den Glauben des Apostels bezeugt, den er gegenüber dem zweifelnden Verräther Judas aufrecht erhalten habe. Endlich viertens aber führt Irenäus auch Gründe für den Chiliasmus an, welche aus der Sache selbst geschöpft sind und ihn als vernünftig und nothwendig erweisen sollen. Ist der Mensch, so argumentirt er, durch Gottes Schöpfung in die wirkliche Welt hineingesetzt, so kann seine Fortentwicklung unmöglich im Uebergange in das Nichts bestehen, und ist der Schöpfer wahrhaftig, so kann auch seine Schöpfung sich nicht in Nichts auflösen, sondern nur durch Verwandlung ihre Formen verändern. In Folge des Sündenfalls, den Gott vorhergesehen hat, ist die Welt der irdischen Dinge, in der wir leben, zeitlich und veränderlich geworden, aber nur um durch eine neue Verwandlung zu einer neuen und unvergänglichen Wohnung für den Menschen zu werden: quum enim sint veri homines, veram esse oportet et plantationem ipsorum, sed non excedere in ea, quae non sunt; sed in iis, quae sunt proficere.

[1]) Ueber die Verwechselung des Apostels mit dem Presbyter ist zu vergleichen S. 128 -132.

Οὐ γὰρ ἡ ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται (oder *ἀφανισθήσεται*)· (*ἀληθὴς γὰρ καὶ βέβαιος ὁ συστησάμενος αὐτήν*), *ἀλλὰ τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου, τουτέστιν ἐν οἷς παράβασις γέγονεν, ὅτε ἐπαλαιώθη ὁ ἄνθρωπος ἐν αὐτοῖς. Καὶ διὰ τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦτο πρόσκαιρον ἐγένετο, προειδότος τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ*, quemadmodum ostendimus in eo libro, qui ante hunc est (capp. 3. 4.), et causam temporalium mundi fabricationis, secundum quod potuit, ostendimus. *Παρελθόντος δὲ τοῦ σχήματος τούτου, καὶ ἀνανεωθέντος τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἀκμάσαντος πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν, ὥστε μηκέτι δύνασθαι πέρα παλαιωθῆναι, ἔσται ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή* 5, 36, 1. p. 817[1]).

Die näheren Bestimmungen, welche Irenäus über den Eintritt, die Beschaffenheit und Dauer dieses tausendjährigen Reiches beibringt, sind folgende: erstens geht dem Eintritt desselben und der Wiederkunft Christi die Erscheinung des Antichrists voraus. Derselbe wird im Anschluss an die Schilderung der Apokalypse so beschrieben, dass er alle früheren Irrthümer und Sünden der Menschen in sich rekapitulirt, allen Frevel und alle Bosheit des Götzendienstes und der Häresie im höchsten Maasse an sich trägt und so die grösseste Gewalt, die das Böse überhaupt entfalten kann, in sich darstellt und zum Verderben der Menschen gebraucht: illo enim veniente et sua sententia (d. h. freiwillig) apostasiam recapitulante in semetipsum et sua voluntate et arbitrio operante quaecunque operabitur etc. 5, 28, 2. p. 794. Ferner wird von ihm gesagt, er komme zum Zwecke der recapitulatio universae apostasiae ejus, quae facta est in sex millibus annorum 5, 28, 2. p. 795[2]).

Dieses Gewichtlegen des Irenäus auf die Nothwendigkeit eines letzten und stärksten Kraftaufwandes aller bösen Mächte hängt mit seiner Lehre vom Bösen überhaupt zusammen. Soll der Sieg des Guten auf freie und sichere Weise erfolgen, so muss das Böse seine ganze Macht gegen dasselbe entfalten. Die volle Wiederbringung und höchste Entfaltung des Guten

[1]) Auf den Gedanken, dass das tausendjährige Reich eine nothwendige Zwischenstufe sei zwischen dem irdischen Leben und dem vollen Genuss der ewigen Seligkeit, kommen wir später noch einmal zurück.

[2]) Vergl. 5, 25, 1. p. 783 f.

haben wir als die Hauptbedingung für die volle Kraft und die allgemeine Geltung der Erlösung Christi bei Irenäus erkannt [1]), und derselbe Gedanke kehrt hier, wo es sich um die endgiltige Ueberwindung des Bösen für alle Zukunft handelt, in der Begründung der Lehre vom Antichrist wieder 5, 29, 1—2. p. 796 ff. Der Unterschied zwischen beiden Kämpfen des Satan mit Jesus, dem zur Zeit des Lebens Jesu und dem am Ende aller Dinge, besteht aber darin, dass dort der Satan, da er sein Schicksal noch nicht kannte, und auf den Sieg hoffte, unter dem Schein der Frömmigkeit an Jesus herantrat und ihn durch diese Täuschung zu überwinden suchte, in dem letzten Kampf aber ganz offen und ohne Maske als Widersacher Gottes auftritt, sich in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott verehren lässt 5, c. 25. p. 783 ff., ja schon seit der Zeit, wo er durch Jesum und die Apostel sein Schicksal erfuhr, Gott offen durch den Mund der Häretiker lästert 5, 26, 1. p. 789 f. Hieraus aber ist ersichtlich, dass Irenäus unmöglich ein späteres nochmaliges Losbrechen des Satan nach seiner letzten Ueberwindung und nach dem tausendjährigen Reiche lehren kann, wie er denn auch wirklich die betreffenden Stellen der Apokalypse gar nicht anführt und unmittelbar nach dem tausendjährigen Reiche die zweite allgemeine Auferstehung und das Gericht eintreten lässt.

Den bestimmten Zeitpunkt des Eintritts des antichristlichen Reiches hat Irenäus nicht zu berechnen versucht; dass er ihn aber in der Nähe erwartete, ist an sich wahrscheinlich und daraus klar, dass er sein Zeitalter zu den jüngsten, letzten Zeiten rechnet. Er nennt die christlichen Zeiten die novissima tempora und sieht in der offenen Gotteslästerung der Häretiker das deutliche Zeichen des anbrechenden letzten offenen Kampfes des Satan mit Gott 4. Praef. 4. p. 560. In der christlichen Periode also sieht er nicht mehr eine lange Entwickelung vor sich, sondern erwartet das baldige Ende der Dinge 4, 22, 1. p. 637.

Die Dauer der Herrschaft des Antichrist bestimmt Irenäus nach der Apokalypse auf $3\frac{1}{2}$ Jahre oder 1260 Tage, während welcher Zeit er die Herrschaft von zehn Königen der Welt, unter die das römische Reich dann getheilt sein wird, empfängt und

---

[1]) Vergl. oben S. 251 ff.

seine Macht zur Verderbung des heiligen Volkes und zur Verführung möglichst vieler Seelen anwendet. Die Zahl 666, mit der der Antichrist von Johannes bezeichnet ist, unterwirft Irenäus einer genauen Betrachtung. Er sieht in ihr die Zusammenfassung aller während der sechs Jahrtausende des Bestehens der Welt ausgeübten Bosheit. Die Zahl 600 nämlich bezeichnet das Alter Noahs beim Einbruch der Sündfluth, also den Zeitpunkt der höchsten Verderbniss der Menschen. In der Zahl 66 aber ist das Götzenbild, das Nebukadnezar errichten liess, zu erkennen, denn seine Höhe betrug 60 Ellen und die Breite 6 Ellen, wie denn dieses Bild und das Verfahren Nebukadnezars überhaupt eine typische Weissagung auf die Erscheinung und das Verfahren des Antichrist ist. Die dreifach wiederholte Sechs in der Zahl 666 zeigt die Zusammenfassung aller Bosheit am Anfange, in der Mitte und am Ende. Aber Irenäus beruhigt sich nicht bei dieser Ausdeutung der geheimnissvollen Zahl als eines Typus des Antichrist, er sucht einen bestimmten Namen darin zu erkennen. Er versichert sich zuerst des Umstandes, dass die Zahl griechisch χ' ξ' ϛ' geschrieben worden sei und erklärt sich gegen die andere Lesart 610 als eine aus Unkenntniss der Abschreiber entstandene. Er will, nicht weil es für die Kirche nothwendig sei, sondern nur um zu zeigen, dass es in ihr an Erklärungen dieser Stelle nicht gänzlich fehle, einige Namen aufstellen, obgleich er selbst meint, dass es sicherer und gefahrloser sei, die Erfüllung der Weissagung zu erwarten. Er nennt zuerst den Namen Euanthas, den Feuardent zuerst erkannt hat, dann Lateinos und endlich Teitan. Der letztere scheint ihm am meisten Glauben zu verdienen, weil er nicht nur die Zahl 666 ausdrücke, sondern auch aus sechs Buchstaben bestehe und zwar aus zwei Silben mit je drei Buchstaben, weil er ferner bis jetzt unter den Namen der Könige der Erde noch nicht vorgekommen sei und doch, als Bezeichnung der Sonne, für göttlich gehalten werde, und weil er endlich als Bezeichnung der aus Rache gegen die Götter von der Erde erzeugten Titanen (Titanes *ἀπὸ τῆς τίσεως*) die Rache zur Schau trägt, welche der Antichrist gegen Gott zum Besten der von dem Letzteren schlecht behandelten Menschen vorgebe. Uebrigens sei es ein alter, glaubwürdiger, königlicher, noch mehr aber despotischer Name. — Natürlich verwahrt sich Ire-

näus eifrig dagegen, dass er diese Auslegung für unbedingt richtig halte, er fügt sogar hinzu, dass, wenn dieser Name nach dem Willen Gottes hätte ausgesprochen werden sollen, ihn Johannes, dessen Offenbarung ja vor nicht allzu langer Zeit, beinahe noch in unserer (des Irenäus und seiner Zeitgenossen) Periode (γενεά), d. h. gegen Ende der Regierung des Domitian, geschaut worden sei, gewiss ausgesprochen haben würde. Die Zahl sei von ihm angegeben worden, damit wir uns bei der Ankunft des Antichrist vor ihm hüten, der Name aber sei verschwiegen worden, weil er unwürdig sei vom h. Geiste ausgesprochen zu werden. Auch werde nur von einem bleibenden und bestehenden Wesen der Name verkündigt, der Antichrist aber sei nach Apok. 17, 8 ein *nicht* Seiender. 5, 30, 1—4. p. 799ff.

Wenn nun der Antichrist nach der Verwüstung der Welt seine Zeit geherrscht und im Tempel zu Jerusalem gethront haben werde, dann, meint Irenäus, werde der Herr in den Wolken des Himmels in der Herrlichkeit des Vaters kommen, jenen und die ihm dienen, in den Feuerpfuhl werfen, den Gerechten aber die Zeit des Reiches, die Ruhe, den heiligen siebenten Tag herbeiführen und das dem Abraham und seinen Nachkommen gegebene Versprechen erfüllen. In diesem Reiche werden dann Viele, die vom Morgen und Abend kommen, mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen 5, 30, 1—4. p. 799—803.

Dieses tausendjährige Reich aber wird von Irenäus an der Hand der alttestamentlichen Weissagungen mit durchaus sinnlichen Farben geschildert. Die Creatur, welche bis dahin unter dem Fluche der Sünde unfrei war, werde jetzt befreit werden und daher im Dienste des Reiches Gottes eine grenzenlose Fruchtbarkeit besitzen. Mit Vorliebe führt Irenäus aus dem Munde der Schüler des Apostel Johannes folgende Worte desselben über diese Fruchtbarkeit an: Es werden Tage kommen, in welchen Weinstöcke wachsen werden, von denen jeder einzelne zehntausend Aeste haben wird, und an jedem Ast werden zehntausend Zweige und an jedem Zweige zehntausend Reben und an jeder Rebe zehntausend Trauben und an jeder Traube zehntausend Beeren sein, und jede Beere wird gepresst fünfundzwanzig Maass Wein geben. Und wenn ein Heiliger eine Traube ergreifen wird, so wird eine andere rufen: ich bin

eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn 5, 33, 3. p. 809. Dasselbe wird auch vom Korn und jeder andern Frucht gelten; alle Thiere, auch die wilden, werden zu ihrer natürlichen Nahrung, die ihnen die Erde giebt, zurückkehren, sie alle werden dem Menschen als ihrem Herrn gehorchen, der Mond wird wie die Sonne strahlen und diese siebenmal heller als jetzt sein, auf jedem hohen Berge und Hügel werden sich theilende Wasserbäche entspringen. Der Schmerz und der Tod werden vernichtet, die Todten stehen auf, und Israel, d. h. die Gläubigen des alten und neuen Bundes, ziehen in das herrlich wieder auferbaute Jerusalem ein. Jedes Geschlecht und jedes Alter wird erfreut, alle Schüler des Herrn, alle Gerechten sind Priester des Herrn [1]), und alle Heiden werden ebenfalls zu Israel gehören. In diesem Reiche aber haben die Gläubigen mit den Engeln Verkehr und Gemeinschaft und nehmen Theil an den geistigen Gütern im Reiche [2]), denn der Zweck und das Wesen dieses Reiches besteht ja darin, dass die Frommen durch das Anschauen des Herrn wachsen und sich gewöhnen, die unendliche Herrlichkeit Gottes des Vaters zu fassen: crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris 5, 35, 1. p. 814 [3]).

Eben wegen der Annahme eines Wachsthums in der Fähigkeit, Gott zu fassen, muss Irenäus im Hinzukommen zu Gott je nach der verschieden entwickelten Fähigkeit der Menschen für das Himmelreich Unterschiede machen. Wenn es in dem Gleichniss vom Säemann von dem Samen, der auf das gute Land fällt, heisst: das Gesäete brachte Frucht, etliches hundertfältig, etliches sechzigfältig, etliches dreissigfältig, so

---

[1]) 5, 34, 3. p. 813. Vergl. 4, 8, 3. p. 582.

[2]) Die Worte lauten: cum sanctis angelis conversationem et communionem, et unitatem spiritualium in regno capient. 5, 35, 1. p. 814. Der Zusammenhang lässt hier keine andere Deutung zu, als dass gesagt sein soll: die Menschen haben im tausendjährigen Reiche Umgang mit den Engeln und wie die Engel schon auf Erden Theil an den himmlischen Gütern (spiritualium Genitiv des Neutrum), die sonst irdische Menschen nicht zu fassen vermögen. Dass spiritualia auch sonst die himmlischen Dinge, die überirdischen Ordnungen und Verhältnisse im Reiche der Herrlichkeit bezeichnen, ist aus 2, 30, 7. p. 297 zu ersehen. Dies gegen Kirchner (a. a. O. S. 343).

[3]) Vergl. 5, 32, 1. p. 806.

erkennt Irenäus darin drei Stufen der Entwickelung und, ihnen entsprechend, drei verschiedene Aufenthaltsorte der Menschen, die überhaupt zu Gott kommen, da im Hause Gottes nach Joh. 14, 2 viele Wohnungen seien. Er beruft sich auch hierfür auf die Tradition der Presbyter. Einige Menschen, die dessen für würdig gehalten werden, kommen unmittelbar zu Gott, Andere erhalten den Genuss des Paradieses, Andere endlich erlangen „den Glanz der Stadt“[1]), so dass jeder eine *ἁρμόζουσα οἴκησις* erhält. Irenäus sieht hierin die Ordnung Gottes, nach welcher die Menschen durch den Geist zum Sohn und durch den Sohn zum Vater geführt werden, dem jener dann endlich die Herrschaft übergiebt, damit Gott Alles in Allem sei 1. Cor. 15, 25ff. Es ist jedoch *hier*bei zu bemerken, dass diese drei Stufen streng genommen nicht innerhalb des tausendjährigen Reiches zu denken sind, sondern dass dieses Reich wie das Paradies selbst eine Stufe auf dem Wege zur Herrlichkeit Gottes bildet, die nicht grade unbedingt Jeder durchzumachen braucht, wenn es auch der Weg für die grosse Masse der Gläubigen ist 5, 36, 1—3. p. 818—820. Den Aufenthalt im Paradiese, in das z. B. Henoch und Elias unmittelbar gelangten, scheint Irenäus hiernach für eine noch höhere, dem Himmel näher stehende, Stufe der Vollkommenheit gehalten zu haben als das tausendjährige Reich.

Aus dem Gesagten folgt schon, dass Irenäus eine allgemeine Wiederbringung oder eine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* nicht lehren kann. Das Ende besteht nur in einem letzten, gewaltigsten Kampfe des Bösen mit dem Guten und in einer dadurch herbeigeführten endgiltigen Scheidung zwischen beiden. Das Heil und die Errettung werden immer nur von Denen ausgesagt, qui ab initio discipuli sunt 4, 22, 1. p. 637, von Allen, qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos 4, 22, 2. p. 638[2]).

Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird an den verschiedensten Stellen ausdrücklich gelehrt und ohne Weiteres vorausgesetzt, so 3, 23, 3. p. 547f. 4, 27, 4. p. 652ff. 4, 28, 1. 2. p. 654f. 4, 33, 11. p. 672f. 4, 39, 4. p. 705. 4, 40, 1. 2. p. 705ff.

---

[1]) *τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως* 5, 36, 1. p. 818 nämlich des himmlischen Jerusalems.

[2]) Vergl. 3, 23, 3. 4. p. 548 f.

Wenn es nun 2, 34, 3. p. 415 beim Beweise für die Unsterblichkeit heisst: „nicht von uns noch aus unsrer Natur stammt das Leben, sondern es wird uns durch die Gnade Gottes gegeben. Wer daher das Geschenk des Lebens bewahrt und Dem Dank darbringt, der es gegeben hat, der wird auch für alle Ewigkeit die Länge der Tage empfangen; wer es aber wegwirft und gegen den Schöpfer undankbar wird wegen dessen, was er geworden ist, und den nicht anerkennt, der es ihm darreicht, der beraubt sich selbst für alle Ewigkeit der Fortdauer" (ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia), so könnte man hierin mit Dodwell die Ansicht finden, dass die menschliche Seele von Natur sterblich sei und nur durch die Gnade unsterblich gemacht werde, dass also die Strafe der Gottlosen nicht in ewiger Qual, sondern in gänzlicher Vernichtung bestehe. Aber schon Massuet hat richtig dagegen bemerkt, dass Irenäus eine doppelte Unsterblichkeit unterscheidet, nämlich die natürliche und die durch die Gnade gewirkte. Jene ist die Eigenschaft jedes einfachen und unkörperlichen Wesens, unzerstörbar zu sein, die Eigenschaft, um derentwillen er die Seelen zu den natura sua immortalia rechnet 5, 4, 1. p. 725 f. Diese aber ist das besondere Gnadengeschenk der ewigen Einheit der Seele mit Gott, welches verloren werden kann. — Auch das vierte der von Pfaff edirten Fragmente [1]) kann, abgesehen von den naheliegenden Zweifeln an seiner Echtheit, die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung unmöglich begründen. Es heisst dort: *καὶ ἐν τῷ τέλει μέλλει ἔρχεσθαι (ὁ Χριστὸς) εἰς τὸ καταργῆσαι πᾶν τὸ κακὸν καὶ εἰς τὸ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, ἵνα ᾖ πάντων τῶν μιασμάτων τὸ τέλος.* Unter dem *τὰ πάντα* ist es sehr wohl möglich, nur Alles das zu verstehen, was überhaupt der Wiederbringung fähig ist, und jedenfalls kann ein so unbestimmter und allgemein gehaltener Ausdruck gegen die klare Lehre der fünf Bücher des Hauptwerkes kein Gewicht in die Wagschale werfen.

---

[1]) Bei Stieren, Fragm. XL. p. 888 f.

III. Die Lehre von der Auferstehung und Unsterblichkeit.

Der mit den chiliastischen Vorstellungen der alten Kirche so eng zusammenhängende Glaube an die Auferstehung der Todten bezeichnet eins der wichtigsten Lehrstücke der Kirche des Alterthums, denn auf ihm beruhen sehr viele Vorstellungen des urchristlichen Glaubens, die man um keinen Preis aufgeben konnte, vor Allem der Glaube an das tausendjährige Reich und an das Weltgericht; ja auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wurde in den meisten Fällen so mit ihm identificirt, dass er mit ihm stehen und fallen musste. Auf die Festhaltung und Begründung dieses Theiles des christlichen Glaubens aber musste von Seiten der kirchlichen Schriftsteller um so grösseres Gewicht gelegt werden, je fremdartiger er dem gesammten Heidenthum war, je weniger dasselbe in dieser Vorstellung etwas Geistiges, Ideales sah, und je eifriger der Gnosticismus diesen Glauben bekämpfte oder ihn in die Vorstellung von einer nur geistigen, schon im irdischen Körper sich vollziehenden, schon geschehenen Auferstehung verflüchtigte. Auch Irenäus rechnet darum den Glauben an die leibliche Auferstehung zu den nothwendigen Bestandtheilen des christlichen Glaubens, zur regula fidei 1, 10, 1. p. 120. Die Aufforderung zur Begründung desselben und zur Abwehr aller möglichen Einwände dagegen war also für ihn im reichsten Maasse vorhanden, und er ist ihr in seinem Werke an den verschiedensten Stellen, namentlich ausführlich aber im fünften Buche desselben, nachgekommen. Er unterscheidet zwar Unsterblichkeit und leibliche Auferstehung und muss es als Gegner der Gnostiker thun, von denen dieser Unterschied aufs Entschiedenste hervorgehoben wurde [1]). Aber die Anerkennung der Unsterblichkeit des geistigen Theils des Menschen genügt ihm in keiner Weise. Die Hauptgründe, welche er in dem Abschnitt 5, 2—5, 16. p. 716—762 für die Auferstehung des Fleisches beibringt, sind folgende: dass dieselbe erstens möglich ist, dafür genügt ihm im Allgemeinen die Berufung auf

[1]) Quum enim dicant (haeretici) ea, quae omnibus sunt manifesta, quoniam perseverant immortalia, ut puto spiritus et anima, et quae sunt talia, quoniam vivificantur a Patre — — — 5, 4, 1. p. 723. Ferner: ea, quae sunt natura immortalia 5, 4, 1. p. 726.

die Allmacht Gottes als Beweis. Er kann und will es natürlich nicht läugnen, dass das Fleisch an sich vergänglich ist, um so bestimmter aber hebt er es hervor, dass Gott, wenn er dem an sich Vergänglichen das ewige Leben nicht zu geben vermöchte, nicht allmächtig wäre. Die Verleihung der Unsterblichkeit an das Fleisch übersteigt nach seiner Meinung um nichts die That der Allmacht Gottes, durch die er unsre Leiber überhaupt aus Nichts geschaffen, durch die er sie mit seinem Leben ausgestattet hat und fortwährend erhält. Wenn Jesus nach Joh. 9 den Blindgebornen durch Auflegung eines Teiges von Erde heilt, so führt er damit nur dieselbe Belebung des Fleisches aus, die Gott bei der Schöpfung durch Einblasung seines Odems in den Erdenkloss vollzog zum Zeichen dafür, dass der Stoff für das göttliche Leben immer empfänglich ist 5, 15, 2. p. 759. Diese Macht Gottes wird aber insbesondere durch den Umstand bezeugt, dass er in der Periode vor der Sündfluth den Menschen ein bei Weitem höheres Alter hat geben können, als das unsrige ist, dass er Henoch und Elias leiblich mit ihrem Fleisch in den Himmel genommen, Jonas im Bauche des Walfisches, Elias auf dem feurigen Wagen und die drei Männer im feurigen Ofen leiblich erhalten hat. Wenn Gott dem Fleisch nicht so lange das Leben erhalten könnte, wie er will, dann würde die Creatur stärker sein als er, das aber kann unmöglich der Fall sein, *οὐ γὰρ ὁ Θεὸς τοῖς γεγονόσιν, ἀλλὰ τὰ γεγονότα ὑποτέτακται τῷ Θεῷ* 5, 5, 2. p. 729. Der Hauptgrund gegen die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches aber wurde von den Gnostikern aus der Natur des menschlichen Leibes selbst hergenommen, der ja seinem Wesen nach vergänglich und des ewigen Lebens deshalb seinem Begriffe nach untheilhaftig sei, der also auch von Gott niemals die Unsterblichkeit empfangen könne und werde. Man berief sich hierfür namentlich auf die eignen Worte des Apostels Paulus, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben werden 1. Cor. 15, 50, und ähnliche Aussprüche wie Röm. 8, 9. Irenäus konnte diesem Einwande gegenüber nicht bei der Berufung auf die göttliche Allmacht stehen bleiben, er sucht daher erstens nachzuweisen, dass Paulus mit jenen Worten nur diejenigen Menschen gemeint habe, welche eine fleischliche Gesinnung haben. Er giebt zu, dass das weckende und belebende Princip allein der

Geist und dass das Fleisch an sich vergänglich ist, aber er folgert eben hieraus, dass dasjenige, woran sich die belebende Kraft des Geistes erweisen muss, das Fleisch ist. Dasselbe ist dieser Belebung für die Ewigkeit ebenso fähig, wie nach dem Gleichniss desselben Apostels Röm. 11, 17. 24 ein wilder Oelbaum der Veredlung durch das aufgepfropfte Reis eines edlen Baumes. Wie der wilde Baum trotz der Veredlung seine Qualität als Holz nicht verliert, so bleibt das Fleisch, was es war, wenn es durch den Geist zum ewigen Leben erweckt wird. Als Beweis hierfür werden die Heilungen Christi angeführt, welche den Menschen niemals neue Gliedmaassen schufen, sondern nur die alten Glieder mit neuem Leben erfüllten. Dasselbe bezeugen seine Todtenerweckungen, *vor* Allem aber der Umstand, dass er selbst Fleisch und Blut annahm, also durch seine Erscheinung den thatsächlichen Beweis führte, dass unser irdischer Leib des ewigen Lebens fähig ist. Christus kam, um uns, die wir Fleisch und Blut sind, zu erlösen, also musste er es selbst annehmen und sein Fleisch musste von derselben Substanz sein wie unser Fleisch: wenn aber sein Fleisch nach dem Tode zum ewigen Leben wiederauferstanden ist, so muss auch das unsere dieser Auferweckung für das ewige Leben fähig sein. Ferner der Umstand, dass (nach dem buchstäblich aufgefassten Worte Gen. 4, 10) das Blut des ermordeten Abel zu Gott schreiet, dass Gott den Menschen verbietet, ein in seinem Blut ersticktes Thier zu essen, und dafür das Blut des Menschen fordert Gen. 9, 5. 6, *dass* das Blut desjenigen, der Blut vergiesst, wieder vergossen werden soll und dass alles ungerechte Blut, das jemals auf Erden vergossen worden ist, wiedergefordert werden soll Luc. 11, 50, zeigt, dass das Blut ewigen Lebens und des Heiles fähig sein muss. Nur weil dies der Fall ist, darum soll es wiedergefordert werden, und nur deshalb hat Christus Fleisch und Blut angenommen und sein Blut für die Menschen vergiessen lassen, damit in ihm eine recapitulatio aber zugleich eine vollkommene Wiederforderung und Errettung alles Blutes geschehe 5, 14, 1. p. 754f.[1]). — Ganz eigenthümlich aber ist dem Irenäus als Grund für die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches der Gedanke, dass ohne dieselbe die Fleisch-

---

[1]) Vergl. oben S. 251 ff.

werdung des Logos sowie der Umstand keinen Sinn haben würde, dass Christus unsern Leib in der Eucharistie mit seinem eignen unvergänglichen Fleisch und Blut nährt. Wenn Paulus uns Glieder des Leibes Christi nennt, so ist das nach Irenäus nicht bildlich sondern eigentlich zu verstehen, denn unser Leib hat im Abendmahl Theil an seinem Fleisch und Blut, deren Unvergänglichkeit und Ewigkeit doch feststeht. So gut ein Waizenkorn oder eine Weinrebe äusserlich in der Erde untergeht und zerfällt, aber durch den Geist Gottes dennoch den Keim zu neuem Leben in sich trägt, so zerfällt auch unser Leib äusserlich, der Keim zum ewigen Leben aber, der in ihm steckt, wird durch die Eucharistie genährt für die Auferstehung [1]). So wird dem an sich Sterblichen durch Gottes Gnade die Unsterblichkeit gegeben, damit wir um so sicherer die Quelle des ewigen Lebens nicht in uns, sondern allein in Gott suchen 5, 2, 3. p. 719.

Dies Alles aber beweist nur die Denkbarkeit und Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches, Irenäus begründet aber auch ihre Nothwendigkeit sowohl aus dem Wesen Gottes wie aus dem Begriffe des Menschen. Sie ist nothwendig wegen der Liebe Gottes, denn, wenn Gott dem menschlichen Leibe, der zur Unsterblichkeit seiner besonderen Hülfe bedarf, diese verweigerte, so könnte das, da er auf keinen Fall unfähig dazu sein kann, keinen andern Grund haben als bösen Willen, Neid, der doch unmöglich bei Gott angenommen werden darf. Fragt man, warum denn dann Gott den Menschen überhaupt vergänglich gemacht und ihm nicht lieber gleich einen unsterblichen Leib gegeben habe, so antwortet Irenäus, dass dies aus demselben Grunde geschehen sei, aus welchem z. B. der Apostel Paulus trotz seiner Bitte an Gott einen Stachel im Fleisch behalten habe 2. Cor. 12, 7. Dies sei geschehen, damit die Kraft Gottes in seiner Schwachheit wirksam sei, damit der Mensch sich nicht überhebe, nicht seine Kraft in sich selbst suche, sondern allein bei Gott, und damit er nicht sich, sondern allein und vollständig nur Gott liebe. Nur deshalb sei der Tod kein Uebel, weil er den Menschen zur Erkenntniss seiner Schwachheit und zur alleinigen Liebe Gottes treibe, der dann aus seiner göttlichen

---

[1]) Vergl. oben S. 276 ff.

Allmacht auch seinem Fleisch das ewige Leben schenke 5, 3, 1. p. 720 f. Um des Menschen willen aber sei die Auferstehung nothwendig, weil der Leib ein wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil seines Wesens sei, denn derselbe bestehe aus Leib, Seele und Geist [1]) und höre auf, Mensch zu sein, wenn er einen dieser Theile verliere, und deshalb sage der Apostel Paulus, dass unser Geist ganz sammt Seele und Leib unsträflich behalten werden müsse auf die Zukunft unseres Herren Jesu Christi 1. Thess. 5, 23. Das menschliche Wesen bestehe weder, wie das thierische, nur aus Fleisch noch auch nur aus Seele, sondern grade die Einheit von beiden mache erst die Eigenthümlichkeit unseres Wesens aus, und diese Einheit von beiden, nicht etwa bloss das Eine oder das Andere, nehme den Geist Gottes auf und werde dadurch selbst pneumatisch. Nur so sei es gemeint, wenn der Apostel sage, wir seien nicht Fleisch sondern Geist: incorporales spiritus autem non erunt homines spirituales; sed substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit 5, 8, 2. p. 735. Der Geist ist die belebende Kraft, aber diese hat keinen Sinn, wenn nicht etwas da ist, was belebt werden kann, und dies ist eben, da die Seele schon an sich unsterblich ist, das Fleisch. Darum sagt der Apostel: die Frucht des Geistes ist das Leben des Fleisches [2]), ebendeshalb wird unser Leib ein Tempel des Geistes Gottes und wir werden Glieder Christi im eigentlichen Sinne genannt, und aus demselben Grunde warnt uns der Apostel, den Tempel Gottes nicht zu verderben und die Glieder Christi zu Gliedern

---

[1]) Doch ist zu vergleichen S. 201.

[2]) Fructus autem operis spiritus est carnis salus 5, 12, 4. p. 748. Nach Massuet, dem Semisch folgt, hat hier Irenäus die Worte Gal. 5, 22 in freier Weise zusammengezogen und sie irrthümlicher Weise im Philipperbrief gesucht. Nach Grabe bezieht sich das anführende „dicens“, welches vor diesen Worten steht, auf den entfernter stehenden Satz: si igitur vivere in carne, hic mihi fructus operis est, aber abgesehen davon, dass das Citat hier von dem anführenden Worte in ganz unnatürlicher Weise getrennt wäre, sind diese Worte unmittelbar vorher schon einmal citirt und können hier unmöglich wie ein neues Citat wieder eingeführt werden. Auch Hilgenfeld's Versuch, die Worte: confessus est in ea, quae est ad Philippenses epistola auf jenes vorhergehende Citat zu beziehen, scheint mir zu künstlich. Ich bleibe daher bei der Annahme Massuet's stehen.

der Buhlerin zu machen. Es ist deshalb die grösseste Blasphemie, wenn Marcion behauptet, dass unsre Leiber als Glieder Christi und Tempel Gottes des ewigen Lebens unfähig seien, denn damit wird ja dieselbe Vergänglichkeit von Christus und von Gott selbst ausgesagt 5, 6, 1. 2. p. 730 ff.

Fassen wir die Gründe des Irenäus für die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Auferstehung des Fleisches zusammen, so können wir sagen, dass sie alle auf den zuletzt ausgesprochenen Gedanken hinauslaufen, wonach der Leib ebenso nothwendig zum Wesen des Menschen gehört wie Seele und Geist. Die Anschauung von dem geistleiblichen Wesen Gottes wie auch des Menschen ist es, die der ganzen Zeit und ganz besonders dem Irenäus die Lehre von der Auferstehung des Fleisches so wichtig machte. Irenäus ist Gegner einer abstrakten Geistigkeit, denn mit ihr hört für ihn die Wahrheit und Wirklichkeit auf, und es ist daher bezeichnend, dass er das Wort Jesu Matth. 5, 5: Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen, für sich anführt. Wie das Gottesreich auch einen irdischen Sieg erfechten und auf Erden in voller Macht und Herrlichkeit eingerichtet werden soll, so ist auch der Leib des Menschen nicht bloss eine vergängliche Hülle, die es gilt, sobald als möglich abzustreifen, sondern er gehört ebenso nothwendig zum Wesen des Menschen wie die Seele [1]; denn jeder menschliche Leib ist der grade für die ihm innewohnende Seele bestimmte und geeignete, allein ihr angemessene Sitz, den sie nicht für immer verlassen kann 2, 33, 5. p. 413. Während die den Gnostikern näher stehenden Alexandriner überall auf eine möglichst weitgehende Vergeistigung der Vorstellung von der Auferstehung des Leibes ausgehen [2], legt Irenäus grade umgekehrt ein grosses Gewicht darauf, dass im jenseitigen Leben nicht bloss die Erinnerungen an die irdischen Erlebnisse und Verhältnisse bleiben, sondern dass der Mensch dort auch sein leibliches Gepräge [3] behalte, da dieses ja der Ausdruck seines eigensten Wesens sei und nothwendig zu ihm gehöre. Er beweist diese Behauptung aus der nicht allegorisch sondern eigentlich gefassten Geschichte vom reichen Manne und dem armen Lazarus 2, 34, 1. p. 414,

---

[1]) 5, 9, 4. p. 739.

[2]) Origenes, de princ. 2, 10. Vergl. Epiph. Haer. LXIV.

[3]) character, figura.

ohne sich dabei an den Unterschied zu erinnern, den er selbst sonst und den die ganze Kirche zwischen der Beschaffenheit des Menschen während seines Aufenthaltes in der Unterwelt und nach der Auferstehung macht. Jedenfalls aber beweist die angeführte Stelle, dass er eine sehr reale, um nicht zu sagen materielle Vorstellung vom Zustande der Menschen im Leben nach dem Tode hat und der Vorstellung Tertullians von der leiblichen Natur der Seele nicht allzu fern steht [1]). Es ist dahei höchst bezeichnend für seinen Standpunkt, dass er auch das Wort Christi vom Aufhören des Freiens und sich freien Lassens in der Auferstehung der Todten Matth. 22, 30 nicht einfach in dem geistigen und gegen materielle Vorstellungen vom Himmelreich kämpfenden Sinne zu fassen vermag, in dem es Jesus gemeint hat. Er schiebt Jesu vielmehr einen andern Sinn unter, wenn er die Wahrheit jenes Satzes künstlich durch den Gedanken zu erweisen sucht, dass Gottes unendlicher Reichthum für jeden entstehenden Leib eine eigne Seele geschaffen habe, dass aber, wenn die bestimmte Zahl erfüllt sei, nun auch die Fortpflanzung und daher das Freien und sich freien Lassen aufhören müsse 2, 35, 5. p. 413f. [2]) Da wo er die Beschaffenheit des Leibes der Auferstandenen beschreibt, lassen seine Worte gar keinen Zweifel darüber, dass er ihm eine durchaus sinnlich-materielle, wenn auch durch die Kraft des göttlichen Geistes unverweslich gewordene, Substanz zuertheilt [3]).

[1]) Vergl. oben S. 202.

[2]) Vergl. Fragm. XII. p. 830f.

[3]) *Ἀπολήψεται (ἡ ψυχὴ) οὐκ ἀλλοιωθέντα, οὐδὲ πάθους ἢ νόσου μεταστάντα, οὐδὲ ἔνδοξα ἀπολήψεται τὰ σώματα, ἀλλ' ὡς ἐν ἁμαρτήμασιν ἢ κατορθώμασιν ἐτελεύτων· καὶ ὁποῖα ἦν, τοιαῦτα ἀναβιώσαντα ἐπενδύσονται, καὶ ὁποῖα ἐν ἀπιστίᾳ γίνωνται, τοιαῦτα πιστῶς κριθήσονται* Fragm. XII. p. 831.

